Chaiwat Satha-Anand

“Barangsiapa Memelihara Kehidupan...”

Esai-esai tentang Nirkekerasan dan Kewajiban Islam

Penyunting: Ihsan Ali-Fauzi, Rizal Panggabean, Irsyad Rafsadi

“BARANGSIAPA MEMELIHARA KEHIDUPAN...”

Esai-esai tentang Nirkekerasan dan Kewajiban Islam

Chaiwat Satha-Anand

“BARANGSIAPA MEMELIHARA KEHIDUPAN...”

Esai-esai tentang Nirkekerasan dan Kewajiban Islam

Penyunting:
Ihsan Ali-Fauzi
Rizal Panggabean
Irsyad Rafsadi

PUSAT STUDI AGAMA DAN DEMOKRASI (PUSAD)
YAYASAN PARAMADINA
2015

“BARANGSIAPA MEMELIHARA KEHIDUPAN...”:
ESAI-ESAI TENTANG NIRKEKERASAN DAN KEWAJIBAN ISLAM

Penulis:
Chaiwat Satha-Anand

Penyunting:
Ihsan Ali-Fauzi, Rizal Panggabean, Irsyad Rafsadi

Penerjemah:
Taufik Adnan Amal, Pradewi Tri Chatami, Irsyad Rafsadi

Pemeriksa Aksara:
Siswo Mulyartono

Cetakan I, Oktober 2015
Diterbitkan oleh
Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD)
Yayasan Wakaf Paramadina
bekerjasama dengan The Ford Foundation

Alamat Penerbit:
Paramadina, Bona Indah Plaza III Blok A2 No D12
Jl. Karang Tengah Raya, Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Tel. (021) 765 5253

Foto cover: Andrea Kirkby, Open Air Mosque

ISBN: 978-979-772-051-3

Dari Penerbit

Buku ini disiapkan dalam rangka kedatangan Prof. Chaiwat Satha-Anand ke Indonesia untuk menyampaikan Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML), kegiatan tahunan Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina. Tahun ini, NMML yang kesembilan, kami sengaja mengundang Prof. Chaiwat, pemikir dan aktivis nirkekerasan terkemuka di dunia asal Thailand, karena komitmennya yang kuat kepada panggilan nirkekerasan agama-agama. Kepedulian Prof. Chaiwat sejalan dan memperkuat kepedulian kami sejak beberapa tahun terakhir ini.

Bersamaan dengan terbitnya buku ini, kami ingin mengucapkan banyak terima kasih pertama-tama kepada Prof. Chaiwat, yang bukan saja sudah bersedia datang untuk mengisi NMML, tetapi juga meluangkan waktu untuk memikirkan dan bekerja dalam rangka penyelesaian buku ini. Di tengah kesibukannya yang

padat, keterlibatan Prof. Chaiwat dalam kerja-kerja ini adalah kehormatan besar bagi kami.

Kami juga menghaturkan banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang sudah membantu penyelesaian pekerjaan ini, dengan atau tanpa kami menyebutkan namanya satu per satu. Semoga kemenangan menjadi milik kita bersama.***

Ihsan Ali-Fauzi
Direktur PUSAD Paramadina

Daftar Isi

BAGIAN II
MENGATASI PARA PEMBUNUH DAN KONFLIK KEKERASAN DENGAN NIRKEKERASAN: PELAJARAN DARI TIGA NABI

Pengantar Penyunting

Buku ini tak memerlukan banyak pengantar. Penulisnya sudah lama malang-melintang di dunia pendidikan, riset, dan praktik nirkekerasan. Di bawah ini kami hanya sedikit lebih jauh memperkenalkannya dan meletakkan makna karya dan aktivismenya dewasa ini.

Chaiwat Satha-Anand (kadang disebut juga Qadir Muheideen) lahir pada 25 Januari 1955 di Bangkok, Thailand. Ayahnya berasal dari India, seorang pedagang dan penganut tasawuf yang menetap di Thailand sejak tahun 1920-an. Ayahnya wafat ketika Chaiwat berusia 12 tahun. Ibunya berasal dari keluarga Muslim Thailand keturunan India yang sudah tinggal di Thailand beberapa generasi sebelumnya. Chaiwat menjalani SD, SMP, dan SMA di sekolah Katolik yang terkenal di Bangkok, Kolese Assumption. Pendidikan agama Islamnya diperoleh dari ustad dan guru mengaji. Dia juga belajar bahasa Arab. Selama di SMA, Chaiwat sudah mulai membaca karya-karya Mahatma Gandhi (1869-

1948) dan pemikir serta aktivis antariman Buddhis Thailand yang terkenal seperti Sulak Sivaraksa (lahir 1933).[1]

Pada 1972, Chaiwat masuk Universitas Thammasat, mengambil bidang studi politik dan pemerintahan. Di kampus, Chaiwat segera menjadi salah seorang aktivis dan pemimpin mahasiswa yang terkenal. Masa-masa menjadi mahasiswa, khususnya tahun 1974-1975, dia aktif dalam berbagai pergerakan mahasiswa. Di universitas, dia membaca karya-karya filsuf seperti Leo Strauss, bahkan menerjemahkan tulisan Mao Zedong ke bahasa Thailand untuk keperluan aktivisme. Dia lulus dengan predikat *summa cum laude* pada 1975 dan menerima penghargaan dari Raja Thailand, Bhumibol Adulyadej, karena prestasinya di kampus.

Begitu Chaiwat wisuda, gerakan mahasiswa Thailand dihadapkan kepada bencana besar kekerasan rezim militer. Di pagi buta hari Rabu, 6 Oktober 1976, polisi dan pamswakarsa bentukan mereka menyerbu kampus Universitas Thammasat: mereka memukuli, menembaki, memutilasi, dan membakar mahasiswa setelah menyiram mereka dengan bahan bakar. Konteks nasional insiden ini adalah kudeta militer, konflik sosial yang melibatkan Kelompok Kanan dan Kiri di masyarakat, dan penggunaan milisi dan preman untuk mencapai tujuan polisi dan militer. Ratusan mahasiswa menjadi korban karena serangan brutal ini. Pemerintah mengatakan 41 mahasiswa tewas, tetapi petugas di krematorium mengatakan mereka mengangkut dan mengkremasi lebih dari seratus korban. Lebih dari tiga ribu mahasiswa dan mahasiswi ditahan.[2]

---

[1]Sedikit riwayat hidup Chaiwat Satha-Anand bisa dilihat dalam tulisan Raymond Scupin, "Muslim Intellectuals in Thailand: Exercises in Reform and Moderation," makalah belum diterbitkan; dan Raymond Scupin, "The Phronetic Social Scientist," *Thammasat Review*, 2008.

[2]Tentang insiden 6 Oktober 1976, lihat Puey Ungphakorn, "Violence and the Military Coup in Thailand" dan Benedict Anderson, "Withdrawal Symptoms: Social and Cultural Aspects of the October 6 Coup," *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 9, No. 3, 1977, hal. 4-12 dan 13-30.

Peristiwa kekerasan di atas sangat memukul sukma Chaiwat, karena begitu bertolakbelakang dengan pandangannya mengenai nirkekerasan. Demonstrasi yang pada dasarnya damai berubah menjadi insiden memalukan dalam sejarah modern Thailand. Chaiwat kembali menyadari kekerasan negara sebagai sumber kematian warganegara, tapi juga kapasitas sesama anak bangsa untuk saling membenci dan membunuh, terlepas dari konteks struktural yang melatarinya. Ketika keadaan semakin menyesakkan dadanya, Chaiwat memutuskan sekolah lagi, dengan beasiswa dari East-West Center, ke Universitas Hawai'i di Manoa pada 1977. Di sini dia bertemu dan berteman dengan Suwanna Wongwaisayawan, mahasiswi di Fakultas Filsafat kampus yang sama, yang kemudian menjadi istri Chaiwat dan profesor pada Universitas Chulalongkorn, Thailand.

Masa-masa Chaiwat berada di Hawai'i adalah periode penting dalam sejarah dunia Islam modern, karena perkembangan di Timur Tengah umumnya dan Revolusi Iran khususnya. Efeknya sampai ke kehidupan mahasiswa di Manoa. Chaiwat kembali mendalami Islam, yang sesudah Revolusi Iran banyak mendapatkan sorotan negatif di Amerika. Dia mempelajari karya-karya Ali Syariati (Iran), Sayyid Qutb (Mesir), Abul A`la Maududi (India & Pakistan), Muhammad Arkoun (Aljazair), dan lain-lain. Tetapi, bersamaan dengan itu, dia tetap menekuni teori dan praktik nirkekerasan bersama dosen dan pembimbingnya di Manoa, Glenn D. Paige (lahir 1929). Paige adalah veteran Perang Korea yang menulis disertasi, dan kemudian dibukukan, mengenai pengambilan keputusan Perang Korea. Tapi Paige juga veteran nirkekerasan—termasuk yang pada tahun 1990-an berkembang menjadi gerakan nirbunuh atau *nonkilling*.[3]

[3]Mengenai gerakan ini, lihat Glenn D. Paige, *Nonkilling Global Political Science* (Honolulu, Hawai'i: Center for Global Nonkilling, 2009 [edisi pertamanya terbit 2002]); Glenn D. Paige dan Joám Evans Pim (eds.), *Global Nonkilling Leadership* (Honolulu, Hawai'i: Center for Global Nonkilling, 2008); dan Joám Evans Pim, *Nonkilling Security & the State* (Honolulu, Hawai'i: Center for Global Nonkilling, 2013). Lihat juga http://www.nonkilling.org/

Belakangan, bersama mantan pembimbing disertasinya ini, Chaiwat pernah menyunting buku terkenal berjudul *Islam and Nonviolence* (1998).

Chaiwat menyelesaikan studi pascasarjananya di Universitas Hawai'i, Manoa, pada tahun 1981. Dia menulis disertasi dengan judul "The Non-violent Prince" (1981). Disertasi ini disebut Scupin sebagai "interpretasi orisinal tentang nirkekerasan dalam filsafat Machiavelli."[4] Tetapi, seperti digambarkan Kersten, beberapa gagasan di dalam disertasi ini menjadi titik-tolak semangat dan pengabdian Chaiwat selanjutnya, bahkan hingga hari ini: Perlunya menggabungkan dunia akademis dengan dunia aktivisme politik, kesadaran tentang keterkaitan dan solidaritas sesama makhluk, dan nirkekerasan sebagai filsafat yang pragmatis dan etis.[5]

Sejak 1982 hingga sekarang, Chaiwat mengajar di Universitas Thammasat, Bangkok, yang juga almamaternya. Dia juga terus meneliti dan berkiprah dalam proses perdamaian baik di Thailand maupun di tempat-tempat lain di dunia. Oleh pemerintah Thailand, misalnya, kini dia dipercaya menjadi Ketua Komisi Nirkekerasan Strategis, Thailand Research Fund, sebuah tanki pemikir yang mengusulkan alternatif-alternatif kebijakan nirkekerasan kepada pemerintah. Berkat banyak karya dan aktivismenya, Chaiwat juga dikenal luas sebagai pemikir, aktivis dan humanis yang rajin mengampanyekan panggilan nirkekerasan agama-agama dan budaya perdamaian. Kini, misalnya, dia dipercaya menjabat sebagai Senior Research Fellow pada Toda Institute for Global Peace and Policy Research dan penasihat akademis pada International Center for Nonviolent Conflict (ICNC). Dia juga memperoleh sejumlah penghargaan. Pada 2012, di Thailand dia dianu-

[4]Scupin, "Muslim Intellectuals in Thailand," hal. 32.

[5]Carool Kersten, "Machiavelli or Gandhi? Chaiwat Satha-anand's Nonviolence in a Comparative Perspective," *Thammasat Review,* 2008, hal. 75-88.

gerahi "Sri Burapa National Award" karena sumbangannya dalam bidang perdamaian dan hak-hak asasi manusia. Pada tahun yang sama, dia diberi penghargaan "El Hibri Peace Education Prize International" oleh El Hibri Foundation, yang berbasis di Washington, DC, Amerika Serikat.

Chaiwat sebenarnya bukan orang yang sama sekali asing di Indonesia. Dia mengenal tokoh-tokoh cendekiawan Muslim yang lebih senior seperti almarhum Nurcholish Majid dan Abdurrahman Wahid. Artikelnya yang paling terkenal, "Bulan Sabit Nirkekerasan,"[6] pertamakali disampaikan dalam satu konferensi di Bali, yang ditaja Universitas PBB yang kala itu dipimpin almarhum Soedjatmoko.

Sebagian tulisan Chaiwat yang ada di buku ini sudah beredar di Indonesia sejak 2001, ketika dia datang ke Indonesia dan menjadi pembicara di berbagai forum mahasiswa dan lintas iman di Jakarta, Yogyakarta, Bali, dan Makassar. Taufik Adnan Amal, ketika itu di Makassar, menerjemahkan sebagian besar tulisan yang sekarang disajikan di buku ini dalam rangka menyambut kunjungan Chaiwat ke Indonesia yang ketika itu dilanda kekerasan di berbagai tempat. Di UGM, karya Chaiwat juga menjadi bacaan wajib di beberapa kelas seperti Pengantar Studi Perdamaian (Jurusan Ilmu Hubungan Internasional) dan Filsafat Resolusi Konflik (Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik).

Penerbitan buku ini ke dalam bahasa Indonesia adalah bagian dari rangkaian kegiatan yang lebih luas, termasuk mengundang Chaiwat untuk menyampaikan Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML), kegiatan tahunan kami, Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina (kali ini yang kesembilan, dan mulai tahun ini dilaksanakan di Jakarta dan Yogyakarta). Di tengah meningkatnya keterlibatan aktor-aktor

---

[6]Diterbitkan kembali sebagai Bab I dalam buku ini.

agama tertentu dalam kekerasan di tingkat global, kami merasa suara Chaiwat wajib didengar dan diperdebatkan dengan sungguh-sungguh.

Selain itu, penerbitan buku ini diharapkan menjadi bagian dari usaha meningkatkan pendidikan, riset dan praktik nirkekerasan di Indonesia. Bidang yang menjadi kepedulian Chaiwat selaras dengan minat dan perhatian kami di PUSAD Paramadina dan lembaga-lembaga mitra seperti Program Studi Agama dan Lintas-Budaya (Center for Religious and Cross-Cultural Studies, CRCS), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), keduanya di UGM, Yogyakarta, dan Lembaga Antar-Iman Maluku (LAIM), Ambon. Bidang tersebut mencakup dialog dan kerjasama antar-iman, riset dan advokasi, dan perlunya mengembangkan tatanan kelembagaan nirkekerasan.[7]

Akhirnya, seperti yang akan Anda temukan sendiri dalam halaman-halaman buku Chaiwat ini, sudah saatnya peran agama dalam menopang perdamaian ditekankan kembali, diingat kembali, dan ditampilkan kembali sebagai sesuatu yang menarik, sesuatu yang mungkin, *doable*, dan penting. Ini bukan omong kosong, romantisme, atau apologia. Riset-riset empiris mutakhir memperlihatkan kemungkinan ini, seperti ditunjukkan dengan gamblang dalam publikasi besar dan mutakhir seperti *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding* (2015). Publikasi penting ini, seperti juga halaman-halaman buku Chaiwat, menunjukkan bahwa kemungkinan dan sumber normatif nirkekerasan dan dukungan kepada perdamaian bukan saja sudah

---

[7]Sejauh ini, dalam bidang-bidang di atas dan dengan bermitra bersama lembaga-lembaga di atas, PUSAD Paramadina sudah menerbitkan antara lain buku-buku: *Kontroversi Gereja di Jakarta* (2012); *Pemolisian Konflik-konflik Agama di Indonesia* (2014); dan *Carita Orang Basudara: Kisah-kisah Perdamaian dari Ambon* (2014). Semua buku ini bisa diunduh secara gratis dari website PUSAD Paramadina. Buku-buku ini juga sudah atau sedang dipersiapkan edisi Inggrisnya, sehingga pengalaman Indonesia nantinya bisa diakses secara internasional.

ada dalam tradisi agama-agama, atau telah terpateri dalam sejarah para nabi atau sahabat mereka, tetapi juga sudah dan masih dipraktikkan oleh para aktornya di tempat dan konteks tertentu.

Kecenderungan di atas juga mulai ditopang oleh berkembangnya studi-studi dan kursus-kursus khusus tentang "agama dan perdamaian" di beberapa perguruan tinggi (misalnya Universitas Notre Dame atau George Mason di Amerika atau Universitas Uppsala di Eropa) atau lembaga riset dan advokasi (seperti United States Institute of Peace, USIP, di Amerika, atau Berghof Foundation di Jerman).[8] Pada sisi yang lain, kecenderungan ini juga memperoleh angin segar karena studi-studi baru yang dianggap meyakinkan dalam ilmu-ilmu sosial, misalnya oleh Kurt Schock dan duet Erica Chenoweth dan Maria J. Stephan, menunjukkan bahwa aksi-aksi nirkekerasan atau perlawanan-perlawanan damai lebih berhasil mencapai tujuannya daripada aksi-aksi kekerasan, apalagi kekerasan teroris. [9]

Bersama para mitra, PUSAD Paramadina ingin terlibat dalam inisiatif-inisiatif berskala global dan mutakhir terkait agama dan

---

[8]Untuk memperoleh gambaran mutakhir mengenai perkembangan bidang ini, lihat artikel Atalia Omer, "Religious Peacebuilding: The Exotic, the Good, and the Theatrical," dalam Atalia Omer, R. Scott Appleby, and David Little (eds.), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding* (New York: Oxford, 2015), hal. 3-31.

[9]Lihat Kurt Schock, *Unarmed Insurrections: People Power Movements In Nondemocracies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004); Kurt Schock (ed.), *Civil Resistance: Comparative Perspectives on Nonviolent Struggle* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015); dan Erica Chenoweth & Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2011). Dalam versi populer, kami pernah memperkenalkan hasil-hasil studi ini dalam Rizal Panggabean & Ihsan Ali-Fauzi, "Dari Riset Perang ke Riset Bina-Damai: Mengapresiasi Sumbangan Abu-Nimer," pengantar edisi bahasa Indonesia untuk Mohammad Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik* (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2010); Ihsan Ali-Fauzi, "Agama Gagal Bawa Damai?" *Koran Tempo*, 17 Februari 2011; Ihsan Ali-Fauzi, "Perlawanan Damai lebih Efektif?" *Koran Tempo*, 20 Mei 2011; dan Ihsan Ali-Fauzi, "Ambon Leads the Way," *Tempo* (English), November 17, 2013.

perdamaian ini: membawa hasil-hasil riset dan advokasi dari ranah Indonesia ke ruang publik dunia, sambil melipatgandakan panggilannya di dalam negeri. Penerbitan buku dan pidato NMML oleh Chaiwat adalah bagian penting darinya. Semoga Anda, para pembaca, dapat mendukung inisiatif-inisiatif ini—dan bersama-sama kita menyongsong masa depan agama, dan manusia, yang lebih baik.***

Jakarta, 20 September 2015
Ihsan Ali-Fauzi
Rizal Panggabean
Irsyad Rafsadi

PENDAHULUAN

Pendahuluan

"BARANGSIAPA MEMELIHARA KEHIDUPAN..." Nirkekerasan dan Kewajiban Islam[*]

Pendahuluan

Aylan Kurdi adalah bocah berusia tiga tahun. Pada 2 September 2015, tubuhnya yang lunglai tak bernyawa terdampar di kota wisata Turki, Bodrum, setelah kapal yang membawanya dan keluarganya dari Kobani, Suriah, terbalik dalam perjalanan ke pulau Kos, Yunani. Keluarga itu berusaha meninggalkan kota Kobani yang dilanda perang sipil Suriah, setelah berbulan-bulan dikepung Islamic State (IS), diikuti pertempuran jalanan yang memporak-porandakan hampir seluruh kota.[1] Sejak itu, Aylan kecil menjadi simbol dari situasi pengungsi dan nyawa-nyawa tak berdosa yang menjadi korban kekerasan perang saudara, di Suriah khususnya.

---

[*]Diterjemahkan oleh Pradewi Tri Chatami dan Irsyad Rafsadi dari Chaiwat Satha-Anand, "Nonviolence and Islamic Imperatives: An Introduction to 'If Anyone Saves a Life…'" Naskah ini ditulis khusus untuk penerbitan buku ini.

[1]Lizzie Dearden, "A Dusty Burial for the Boy Who Woke Up the World," *Bangkok Post*, 6 September 2015, Sunday Post, hal, 9.

Tragedi Suriah saat ini memang tidak dapat dilepaskan dari politik kekuasaan di Timur Tengah dan peran kuasa adidaya, namun tragis jika di ujung analisis, nyawa tak berdosa seperti Aylan menjadi korban dunia kekerasan yang mestinya dapat dihindari. Oleh karena itu, amatlah penting untuk meringankan penderitaan dunia dengan menyerukan politik alternatif yang dapat menangani konflik secara berbeda. Malah, demikianlah yang terjadi pada masa-masa awal sebelum konflik di Suriah menjadi seperti sekarang ini.

Pada Maret 2011, sebulan setelah pemberontakan nirkekerasan di Tahrir Square Mesir berhasil melengserkan Hosni Mubarak, sebagian warga Suriah bangkit melawan diktator Bashar al-Assad. Anak-anak muda di kota Daraa mencoretkan slogan anti-rezim di dinding-dinding kota, sebentuk aksi nirkekerasan yang terang-terangan. Mereka ditangkapi, dipukuli, dan insiden itu kemudian mengawali gerakan melawan rezim. Warga Daraa turun ke jalan meneriakkan slogan-slogan menentang rezim. Banyak masjid Suriah menjadi tempat berkumpul para demonstran. Berhubung penentangan terhadap rezim kerap diserukan imam pada khotbah Jumat, demonstrasi nirkekerasan sering berlangsung pada hari Jumat. Sebagian orang menganggap masjid di Suriah berperan penting, terutama di awal mula pemberontakan, tidak hanya sebagai titik kumpul, tetapi juga dalam melegitimasi tuntutan para demonstran nirkekerasan.[2]

Buku ini adalah tentang bocah seperti Aylan Kurdi dan jutaan orang lain sepertinya. Ini adalah tentang mencari alternatif nir-kekerasan berdasarkan perintah Islam dan teladan kenabian untuk menjalankan politik tanpa kekerasan sehingga tidak perlu

---

[2]lihat Frida A. Nome, "For Regime and Resistance: Islam as a Legitimizing Force in the Syrian Uprising," dalam Sverre Lodgaard (ed.), *In the Wake of the Arab Spring: Conflict and Cooperation in the Middle East* (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2013), hal. 187.

ada lagi nyawa yang melayang karena kekerasan, baik langsung maupun tak langsung.

Sebagai peneliti perdamaian, saya telah melakukan penelitian untuk menemukan cara-cara yang dapat mengurangi kekerasan di dunia. Saat memperdebatkan batas kekerasan seperti bagaimana caranya memulihkan kesucian ruang-ruang suci (masjid, gereja, kuil, sinagog, dan lainnya), saya mengusulkan bahwa setidaknya salah satu pemantik eskalasi konflik yang mematikan dapat dihindari.[3] Ketika mengembangkan aksi-aksi nirkekerasan baru seperti penggunaan humor, juga mengamati aksi nirkekerasan di dunia maya, saya dan rekan-rekan lain berpendapat bahwa taktik-taktik nirkekerasan yang tak biasa itu akan memperluas lingkup metode nirkekerasan dalam menangani masalah dunia saat ini.[4]

Sebagai peneliti perdamaian *Muslim*, saya ingin mengajak sesama Muslim untuk menelaah secara kritis alternatif-alternatif nirkekerasan, dengan mengambil inspirasi dari kekayaan khazanah agama Islam maupun pengetahuan tentang bagaimana aksi nirkekerasan dapat berhasil di tengah kerasnya dunia politik. Tesis buku ini adalah: pencarian alternatif nirkekerasan akan memungkinkan kaum Muslim untuk berpegang pada dua prinsip dasar Islam: memelihara nyawa yang tak berdosa, seperti Aylan Kurdi, seraya melawan ketidakadilan di dunia. Buku ini, *"Barangsiapa Memelihara Kehidupan..."*: *Esai-esai tentang Nirkekerasan sebagai Kewajiban Islam*, merupakan buah dari penelitian dan penulisan saya mengenai subjek ini selama tiga dasawarsa.

---

[3]Lihat misalnya, Chaiwat Satha-Anand dan Olivier Urbain (ed.), *Protecting the Sacred, Creating Peace in Asia-Pacific* (New Jersey: Transaction, 2013).

[4]Lihat misalnya Chaiwat Satha-Anand, Janjira Sombat Poonsiri, Jularat Damrongwithitham dan Chanchai Chaisukkosol, "Humour, Witnessing and Cyber Non-violent Action: Current Research on Innovative Tactical Non-violent Actions Against Tyranny, Ethnic Violence, and Hatred," dalam Akihiko Kimijima and Vidya Jain (eds.), *New Paradigms of Peace Research: The Asia-Pacific Context* (Jaipur: Rawat Publications, 2013), hal. 137-155.

Bab pendahuluan ini diawali dengan analisis atas ayat Al-Quran yang memuat frasa "Barangsiapa memelihara kehidupan..." yang saya pilih sebagai judul buku untuk menelaah bagaimana memelihara kehidupan merupakan kewajiban utama kaum Muslim. Setelah itu, aksi nirkekerasan akan dianjurkan sebagai senjata politik karena dua alasan: keampuhan metode ini dibandingkan metode kekerasan serta kekhasannya yang sejalan dengan perintah Islam mengenai betapa keramatnya, betapa sucinya, nyawa manusia. Susunan bab dalam buku ini kemudian akan diuraikan secara singkat. Pengantar ini akan diakhiri dengan sebuah pertanyaan: bagaimana perhatian pada Islam dan nirkekerasan dapat memengaruhi cara seseorang memandang dunia? Dan dunia seperti apakah yang akan tercipta dari pandangan seperti itu?

"Barangsiapa Memelihara Kehidupan..."

Judul buku ini merupakan penggalan salah satu ayat Al-Quran. Ayat ke-32 dari Surat Al-Maidah ini barangkali adalah ayat yang paling sering dikutip berkenaan dengan Islam dan nirkekerasan. Berikut bunyi ayat ini:

> Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh seluruh umat manusia. Tapi barangsiapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan segenap umat manusia.[5]

[5]*The Message of the Qur'an*, terjemahan dan penjelasan oleh Muhammad Asad (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980), hal. 71.

Ayat yang kompleks ini memuat khazanah menarik seputar kekerasan dan nirkekerasan dalam Islam. *Pertama*, ayat ini mengisahkan dua anak Adam, Qabil dan Habil. Al-Quran mengatakan bahwa ketika salah satu dari mereka mengancam akan membunuh yang lain, saudaranya menjawab bahwa dia tidak akan membalas dengan pembunuhan lain. Qabil membunuh saudaranya. Dia kalah, kehilangan segalanya dan diliputi penyesalan (QS. Al-Maidah: 27-31).[6] Fakta bahwa Habil tidak melawan orang yang hendak membunuhnya, dan bahwa Tuhan tidak menghukum mati si pembunuh, menandakan betapa kompleksnya Islam menangani soal pembunuhan. Setelah itu, Al-Quran mengajarkan bahwa membunuh (*qatala*) seorang manusia adalah setara dengan membunuh seluruh umat manusia dan memelihara satu kehidupan (*ahya*) juga setara dengan menyelamatkan nyawa segenap umat manusia.

Kedua, meskipun membunuh atau memelihara satu nyawa sama-sama berdampak pada segenap umat manusia, perlu dicatat bahwa bobot "merenggut nyawa (pembunuhan)" dan "memelihara kehidupan" tidaklah sama. Setelah menunjukkan rumitnya tindakan pembunuhan, termasuk dampaknya pada si pembunuh, Al-Quran menetapkan syarat bolehnya tindakan tersebut: pembunuhan hanya boleh dilakukan apabila yang terbunuh telah melakukan pembunuhan atau berbuat kerusakan di muka bumi. Syarat yang ditetapkan di sini menyangkut dua dosa terberat dalam Islam: pembunuhan dan perusakan di muka bumi. Sementara itu, perintah memelihara kehidupan tidak bersyarat. Dengan demikian, bukankah dapat dikatakan bahwa memelihara kehidupan, yang tak bersyarat, jauh lebih utama ketimbang mengambil nyawa dengan syarat yang berat?

Ketiga, ketika saya melihat kata "membunuh manusia" dan "memelihara kehidupan" dalam bahasa Arab, saya menemukan

---

[6] *The Message of the Qur'an*, hal. 71.

bahwa Al-Quran menggunakan kata yang berbeda. Kata yang digunakan adalah "*qatala nafsan*" dan "*ahyaha*" (memeliharanya) dan "*Ahya al-nas*" yang diterjemahkan sebagai "membunuh seorang manusia" dan "memelihara kehidupan." Tapi kata "*nafs*" dan "*nas*" memiliki makna yang berbeda karena yang pertama menandakan jiwa atau hasrat manusia, sementara yang kedua lebih menandakan jasmani manusia. Jika kita merujuk kepada kisah Qabil dan Habil pada ayat-ayat sebelumnya, maka ketika Al-Quran mengatakan bahwa Qabil si pembunuh telah kalah dan kehilangan segalanya, apakah itu berarti bahwa dia telah kehilangan jiwanya? Apakah itu berarti bahwa dosa pembunuhan itu sedemikian besarnya sehingga ketika membunuh yang lain, si pembunuh kehilangan jiwanya sendiri? Dengan sangat lugas, Al-Quran menunjuk dua sekaligus, orang yang dihilangkan nyawanya akibat pembunuhan dan si pembunuh yang kehilangan jiwanya sendiri akibat aksi pembunuhan yang dia lakukan, sehingga tidak perlu dibunuh lagi.

Yang lebih penting lagi adalah teka-teki di balik ayat ini: bagaimana mungkin membunuh atau memelihara satu jiwa/nyawa bisa setara dengan membunuh atau memelihara segenap manusia? Saya pikir ini menunjukkan problem kuantifikasi yang luar biasa dalam satu nyawa manusia. Ini lain dengan pandangan kekristenan Tolstoy bahwa "Kerajaan Allah ada di dalam dirimu," atau gagasan keterhubungan semua kehidupan dalam Hinduisme yang dapat dengan mudah dijadikan dasar prinsip nirkekerasan. Prinsip nirkekerasan dalam Islam, menurut hemat saya, didasarkan pada bagaimana nyawa seorang manusia disetarakan dengan nyawa seluruh umat manusia dan oleh karena itu, siapa pun hampir mustahil mengambil satu nyawa manusia kecuali dengan itu dia siap menghabisi segenap manusia. Untuk dapat memaknai kuantifikasi nyawa manusia semacam ini, kita harus menafsirkan nyawa di dalam "jejaring keterhubungan" dengan

seluruh umat manusia. Satu nyawa dimungkinkan setara dengan segenap nyawa karena dari sudut pandang semesta, ini tak lain seperti ketika seseorang melihat sebutir pasir yang memuat sejarah hidup planet bumi. Menyetarakan satu nyawa dengan segenap nyawa umat manusia berarti juga, di antaranya, memandang orang lain sebagai sebuah dunia tersendiri, dan melihat diri sendiri di dunia lain itu, terutama ketika "yang lain" itu menjadi "musuh" yang tangannya berlumuran darah sanak saudara kita. Dengan cara pandang demikianlah, menyelamatkan satu nyawa dapat dipahami sebagai menyelamatkan nyawa segenap manusia.

Barangkali inilah mengapa saat melihat foto seorang bocah bernama Aylan Kurdi, yang tewas akibat perang di Suriah, berpikir dan bertindak untuk menyelamatkan nyawa itu menjadi kewajiban semua Muslim. Tanpa perlu dikatakan lagi, kita semua tahu seandainya di Suriah tidak ada perang seperti sekarang, Aylan Kurdi mungkin masih hidup. Suriah berpeluang menumbuhkan aksi nirkekerasan pada awal Arab Spring, namun karena sejumlah faktor, peluang itu dirampas secara brutal darinya. Untuk menyelamatkan nyawa tak berdosa seperti Aylan, kaum Muslim mesti mengeksplorasi dan memperkuat aksi-aksi nirkekerasan sebagai alternatif utama dalam berpolitik.

Aksi Nirkekerasan sebagai Senjata

Pemahaman kritis mengenai daya dan dinamika aksi nirkekerasan sangatlah penting bagi mereka yang bergelut dengan kekerasan, baik Muslim maupun non-Muslim. Anwar Haddam dari Front Keselamatan Islam (FIS) di Aljazair, misalnya, percaya bahwa satu-satunya cara untuk mewujudkan keadilan di Aljazair adalah dengan melancarkan kekerasan terhadap pemerintah meskipun dengan itu biarawati Kristen atau warga sipil tak berdosa mungkin turut menjadi korban. Ketika ditanya tentang perjuangan bersenjata dalam sebuah wawancara, dia mengatakan:

"Terus terang, kami tak menemukan solusi lain. Kami terbuka untuk berdialog menemukan solusi politik yang damai. Tapi kami tak punya pilihan lain."[7] Senada dengannya, Muntassir Al-Zayat dari Jamaah Al-Islamiyah dan Al-Jihad Mesir menyatakan bahwa kelompoknya memilih jalan kekerasan karena pemerintah Mesir menutup pintu kebebasan berekspresi dan partisipasi politik. Aksi kekerasan mereka adalah reaksi terhadap represi pemerintah.[8]

Kedua aktivis terkemuka itu barangkali merasa sudah menjadi kewajiban mereka sebagai Muslim untuk menggunakan kekerasan dalam mewujudkan tujuan mulia yang dicita-citakan Islam. Namun, ketika mereka menyatakan bahwa tak ada pilihan selain menggunakan kekerasan, kita harus mempertimbangkan sabda Nabi Muhammad tentang dampak penggunaan kekerasan. Jawdat Said merujuk salah satu Hadis yang banyak dikutip dalam literatur Islam: "Setiapkali kekerasan memasuki sesuatu, ia (akan) mencemarinya, dan setiapkali kelembutan memasuki sesuatu, ia (membawa) rahmat kepadanya. Sesungguhnya Allah memberkahi sikap lembut sesuatu yang tidak Dia berkahi pada sikap yang keras."[9]

Saya akan membahas penolakan kultural kaum Muslim terhadap aksi nirkekerasan di Bab VI buku ini, tapi saya pikir di sini saya perlu menggarisbawahi bagaimana aksi nirkekerasan dapat menjadi alternatif yang lebih ampuh dari aksi kekerasan.

Di buku terbarunya mengenai perjuangan nirkekerasan, Kurt Schock menulis, "aksi nirkekerasan mengacu pada aksi politik di luar yang rutin dan institusional, yang tidak melibatkan tindak kekerasan atau ancaman kekerasan."[10] Ini dapat berupa *omission*, yaitu menolak melakukan tindakan yang dituntut norma atau

---

[7]Joyce M. Davis, *Between Jihad and Salaam* (London: Macmillan Press, 1999), hal. 57.

[8]Davis, *Between Jihad and Salam*, hal. 118.

[9]Mohammed Abu Nimer, *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* (Gainsville: University Press of Florida, 2003), hal. 42.

[10]Kurt Schock, *Civil Resistance Today* (Cambridge: Polity, 2015), hal. 5.

hukum, atau *commission*, yaitu dengan melakukan tindakan di luar norma atau bahkan melawan hukum. Aksi-aksi itu tergolong nirkekerasan sejauh tidak "mengakibatkan orang ditahan secara paksa, cedera, terlecehkan, atau terbunuh."[11]

Sepemahaman dengan Schock, saya juga menimbang aksi nirkekerasan dari perspektif instrumental, sebagai senjata perlawanan dan perubahan sosial. Penekanan ini sangat penting untuk menghindari kesalahpahaman tentang aksi nirkekerasan, terutama menyangkut pandangan yang lazim di kalangan penulis Muslim bahwa Islam berarti damai, dan bahwa perdamaian dan nirkekerasan mirip, jika tidak identik. Bahkan, teoretikus aksi nirkekerasan paling terkemuka, Gene Sharp, menyatakan bahwa aksi nirkekerasan sangat berbeda dengan "perdamaian", antara lain karena aksi nirkekerasan merupakan alat berkonflik yang kuat, berdasar pada penolakan untuk pasif dan tunduk, tidak bergantung pada asumsi bahwa orang pada dasarnya baik, dan orang yang menggunakannya tidak perlu menjadi seorang pasifis, atau orang suci.[12] Ketika membandingkan aksi kekerasan dan nirkekerasan dari perspektif instrumental, Schock menyimpulkan: "Kekerasan itu seperti palu, sementara nirkekerasan itu lebih seperti tuas. Dengan tuas, kaum tertindas dan terpinggirkan mampu mengalahkan lawan yang represif dan lebih kuat."[13] Semua ini menunjukkan bahwa perjuangan nirkekerasan adalah semacam senjata manusia yang didasarkan pada realitas sosial tentang bagaimana konflik bekerja.[14]

Sebagai tambahan, saya ingin menunjukkan dua alasan penting mengapa perjuangan nirkekerasan seyogyanya dipilih kaum

---

[11]Gene Sharp, *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential* (Boston: Extending Horizon Books, 2005), hal. 21-22.

[12]Sharp, *Waging Nonviolent Struggle*, hal. 21-22.

[13]Kurt Schock, "Introduction," dalam Kurt Schock (ed.), *Civil Resistance: Comparative Perspectives on Nonviolent Struggle* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015), hal. 17.

[14]Schock, *Civil Resistance Today*, hal. 5.

Muslim, terutama mereka yang tengah berjuang melawan ketidak-adilan di dunia yang keras. *Pertama*, sebagai senjata perlawanan dan perubahan sosial, aksi nirkekerasan lebih efektif ketimbang aksi kekerasan. Dalam sebuah studi monumental mengenai aksi nirkekerasan yang menganalisis 323 kampanye kekerasan dan nirkekerasan dengan metode kuantitatif dan studi kasus yang canggih, Chenoweth dan Stephan mengaku terkejut setelah menemukan bahwa: "[a]ntara 1900 sampai 2006, kampanye perlawanan nirkekerasan hampir dua kali lipat lebih berhasil dibanding kampanye perlawanan dengan kekerasan."[15]

Kedua, aksi nirkekerasan sebagai senjata berbeda dari aksi kekerasan dipandang dari pemilahan sasaran. Berbeda dari senjata kekerasan seperti *drone* militer yang dirancang untuk membunuh sasaran tapi kadang juga memakan korban tak berdosa, aksi-aksi nirkekerasan adalah senjata yang dapat membeda-bedakan antara peran seseorang dalam hidup dan kegiatan-kegiatannya sebagai manusia, sesuatu yang tak bisa dilakukan oleh senjata kekerasan mana pun. Maka, sangat mungkin misalnya, jika seorang Muslim di Jakarta melakukan protes nirkekerasan dengan memboikot toko yang menjual barang-barang yang dibuat para tahanan politik di Pakistan, namun dia masih dapat bekerja dengan si pemilik toko dalam penggalangan dana untuk kaum jompo.[16]

Butir kedua ini secara kualitatif membedakan aksi-aksi nirkekerasan dari aksi-aksi kekerasan dilihat dari bagaimana seseorang menghargai kehidupan. Jika kaum Muslim percaya bahwa memelihara nyawa seorang manusia setara dengan memelihara seluruh umat manusia, maka lepas dari argumen kosmik seperti dikatakan di atas pun, fakta bahwa seseorang melihat

---

[15]Erica Chenoweth & Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2011), hal. 7.

[16]Argumen Jorgen Johanson dalam bukunya, "Nonviolence: More Than the Absence of Violence" (2007), dikutip dalam Schock, *Civil Resistance Today*, hal. 5-6.

hidup manusia dalam banyak peran dan fungsinya—sebagai ayah/ibu, guru/siswa, buruh/majikan, pekerja serikat/pemilik pabrik—berarti bahwa totalitas hidup manusia sebagai makhluk sosial penting untuk dipertimbangkan. Bagi seorang Muslim, memilih untuk mendahulukan aksi nirkekerasan ketimbang aksi kekerasan tidak hanya berarti memilih senjata yang lebih efektif, tapi juga memilih alat perjuangan yang lebih sejalan dengan hakikat hidup/nyawa manusia yang dianggap keramat oleh agama.

Susunan Bab dalam *"Barangsiapa Memelihara Kehidupan…"*

Buku ini lebih dari sekadar upaya untuk "menghancurkan mitos" bahwa Islam adalah agama pedang,[17] atau bahwa kaum Muslim telah dicitrakan demikian buruk oleh media-media Barat.[18] Dalam sepuluh tahun terakhir, terdapat empat buku penting yang tampaknya sehaluan dengan buku ini: *Nonviolence and Peacebuilding in Islam* karya Mohammed Abu-Nimer,[19] *Crescent and Dove* karya Qamar-Ul Huda,[20] *"Islam" Means Peace* karya Amitabh Pal,[21] dan *Searching for a King: Muslim Nonviolence and the Future of Islam* karya Jeffry R. Halverson.[22]

---

[17]Bruce Lawrence, *Shattering the Myth* (New Jersey: Princeton University Press, 1998).

[18]Farish Noor (ed.), *Terrorising the Truth* (Penang: Just World Trust, 1996).

[19]Mohammed Abu-Nimer, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam: Theory and Practice* (Gainsville: University Press of Florida, 2003). Catatan penyunting: Versi Bahasa Indonesia buku ini, berjudul *Nirkekerasan dan Bina-damai dalam Islam: Teori dan Praktik*, sudah diterbitkan oleh Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta, dan bisa diakses secara gratis di website http://www.paramadina-pusad.or.id

[20]Qamar-ul Huda (ed.), *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam* (Washington D.C.: United States Institute of Peace Press, 2010).

[21]Amitabh Pal, *"Islam" Means Peace: Understanding the Muslim Principle of Non-violence Today* (Greenport, Conn.: Praeger, 2011).

[22]Jeffry R. Halverson, *Searching for a King: Muslim Nonviolence and the Future of Islam* (Dulles: Potomac, 2012).

Ditulis sarjana Muslim terkemuka di bidang perdamaian dan rekonsiliasi, buku Abu Nimer mencerminkan perspektif Palestina yang langka dengan tiga studi kasus dari konteks Arab. Berdasar pada kerangka Islam, karya suntingan Ul Huda adalah eksplorasi khazanah keislaman, nirkekerasan dan bina-damai dalam rangka mencari peluang perubahan-perubahan damai dalam konteks Muslim. Buku Pal, seorang wartawan India, memberikan sanggahan kuat terhadap persepsi umum tentang Islam dan nirkekerasan dengan menyoroti peran tradisi Sufi yang toleran dalam Islam dengan menggunakan contoh aksi protes damai Muslim di Kosovo, Pakistan dan Palestina/Israel. Halverson adalah seorang profesor berkebangsaan Amerika di bidang studi Islam dari Arizona State University yang berpendapat bahwa dasar nirkekerasan sudah ada dalam Islam dan *jihad* nirkekerasan bisa dilihat sebagai modus aktif transformasi sosial. Ia juga menunjukkan teladan nirkekerasan di dunia Muslim modern seperti Abdul Ghaffar Khan atau "Gandhi dari Perbatasan" (*Frontier Gandhi*), Jawdat Saeed pemikir Suriah, Mahmoud Taha dari Sudan, yang masing-masingnya dia juluki sebagai pemimpin, filsuf dan martir.

"Barangsiapa Memelihara Kehidupan..." adalah suatu upaya untuk menunjukkan bahwa aksi-aksi nirkekerasan merupakan modus perjuangan yang telah diperintahkan Islam, baik dalam Al-Quran maupun Hadis, kepada kaum Muslim dalam menghadapi konflik kekinian yang mematikan. Sumber-sumber keislaman otentik tersebut ditafsir ulang dan contoh-contoh empirik aksi nirkekerasan Muslim, terutama dari konteks Asia Tenggara, dianalisis secara kritis dari perspektif studi perdamaian/nirkekerasan dengan bahasa filsafat dan ilmu sosial untuk menarik tesisnya.

Dalam penelitian sebelumnya, saya telah membahas bagaimana Islam digunakan untuk membenarkan kekerasan dengan mengamati karya-karya gerakan separatis di Thailand Selatan. Saya

menemukan bahwa salah satu alasan mengapa Islam mudah digunakan untuk membenarkan kekerasan mungkin sekali adalah karena Islam lebih berorientasi kepada aksi dibanding agama-agama lainnya.[23] Berbeda dari mereka yang berpendapat bahwa Islam berarti damai dan bahwa Islam telah dicitrakan dengan buruk, saya menulis "Bulan Sabit Nirkekerasan" (*The Nonviolent Crescent*) pada 1986 (pertama kali terbit pada 1990), yang menjadi Bab I buku ini, untuk menunjukkan bahwa kaum Muslim saat ini menghadapi dilema besar: di satu sisi, Islam mengajarkan kaum Muslim untuk melawan ketidakadilan; namun, di sisi lain, Islam juga mengatur tata tindakan yang diperbolehkan dalam melakukan perlawanan.

Yang menjadi tesis buku ini adalah bahwa untuk mengatasi dilema di atas, perlu ada aksi-aksi nirkekerasan yang memungkinkan kaum Muslim untuk melawan ketidakadilan sekaligus melindungi/memelihara nyawa orang-orang tak berdosa. Tesis ini disokong oleh upaya menerapkan analisis ilmu-ilmu sosial atas teks-teks otentik Islam dari perspektif nirkekerasan; meluruskan kesalahpahaman tentang Islam dan nirkekerasan baik di kalangan Muslim maupun pendukung gerakan nirkekerasan; meneguhkan tesis tersebut dengan contoh-contoh empiris dari aksi-aksi nirkekerasan Muslim; membuka perdebatan mengenai bagaimana mengatasi penolakan kultural Muslim terhadap budaya nirkekerasan; menyoroti bagaimana Nabi Muhammad menangani konflik mematikan, dikaitkan dengan kisah hidup Buddha dan Yesus di tengah situasi konflik; dan diakhiri dengan mengajukan argumen cermin sebagai metafora untuk menunjukkan bahwa politik Islam saat ini akan sulit dimengerti tanpa pemahaman mendalam atas bagaimana kaum Muslim melihat diri mereka

---

[24]Chaiwat Satha-Anand, *Islam and Violence* (Tampa: University of South Florida Monograph on Religion and Public Policy, 1990).

sendiri dan keyakinan mereka pada Realitas Ilahi dalam kaitannya dengan dunia.

"Barangsiapa Memelihara Kehidupan...": Nirkekerasan dan Kewajiban Islam terdiri dari dua bagian. Bagian Pertama, berisi enam bab, merupakan upaya untuk menunjukkan bahwa aksi-aksi nirkekerasan sebenarnya merupakan modus perjuangan yang telah diperintahkan kepada kaum Muslim dalam menghadapi konflik kekinian yang mematikan.

Bab I, "Bulan Sabit Nirkekerasan: Delapan Tesis tentang Aksi-aksi Nirkekerasan Muslim," menegaskan bahwa, karena aksi kekerasan dan teknologi perang modern telah melampaui batas yang ditetapkan Al-Quran dan Sunah Nabi, maka kaum Muslim harus menggunakan aksi nirkekerasan dalam perjuangan mereka menuntut keadilan. Bab ini juga mengulas bagaimana potensi Muslim untuk melakukan aksi-aksi nirkekerasan, dalam bentuk delapan tesis tentang aksi nirkekerasan Muslim, dapat terwujud berdasarkan praktik keagamaan sehari-hari.

Bab II, "Nilai-nilai Islam untuk Cipta-Damai: Praktik Nabi sebagai Paradigma," menganalisis dua kasus di mana Nabi Muhammad mengatasi konflik kekerasan/berpotensi kekerasan untuk mengungkap nilai-nilai dasar Islam yang mendukung aksi nirkekerasan.

Bab III, "Nada Islam dalam Ahimsa Gandhi," meluruskan kesalahan persepsi tentang Islam dan nirkekerasan, sebagaimana muncul dalam salah satu karya rujukan mengenai nirkekerasan, yang melanggengkan mitos lekatnya Islam dengan kekerasan. Mengingat ribuan Muslim India menjadi pengikut Gandhi dalam perjuangan nirkekerasannya menggapai kemerdekaan, bab ini berargumen bahwa hal itu dapat terjadi karena mereka bisa mengenali "nada Islam" dalam doktrin dan praktik Ahimsa Gandhi.

Bab IV, "Aksi-aksi Nirkekerasan Kelompok Muslim: Koeksistensi Minoritas dalam Masyarakat non-Muslim," menggambarkan bagaimana, lewat pergulatan dengan konflik keseharian mereka, kaum Muslim Thailand yang melancarkan aksi-aksi nirkekerasan—dalam perlawanan mereka menangkal narkoba, menentang mala pembangunan, dan menangkal keserakahan industri perikanan—semakin dikenali dan disegani masyarakat sekitarnya. Kesamaan dan kekhasan dari ketiga aksi nirkekerasan kelompok Muslim itu juga dibahas di bab ini.

Bab V, "Dari Terorisme ke Aksi Nirkekerasan Muslim?," menegaskan bahwa terorisme, sebagai sebentuk kekerasan politik dengan penalarannya sendiri tapi merugikan semua pihak itu, perlu diubah menjadi konflik yang lebih produktif/kreatif melalui alternatif-alternatif nirkekerasan Muslim. Transformasi radikal ini dimungkinkan justru karena adanya persamaan, bukan perbedaan, antara aksi terorisme sebagian Muslim dan "nirkekerasan prinsipil." Fatwa-fatwa ulama baik yang membenarkan maupun yang mengecam terorisme sebagai sesuatu yang sejalan/bertentangan dengan ajaran Islam ditelaah secara kritis. Serangkai contoh aksi nirkekerasan Muslim sebagai perlawanan kreatif yang bertujuan mengubah konflik dunia ke arah "keadilan dan kebenaran" dieksplorasi sebagai pengganti terorisme berbasis-agama.

Bab VI, "Faktor Jahiliyyah?: Mengatasi Penolakan Kultural Kaum Muslim terhadap Nirkekerasan," mempersoalkan konsep "Jahiliyyah" (ketidaktahuan) sebagai faktor penyebab penolakan kultural Muslim terhadap aksi nirkekerasan. Jahiliyyah modern ini disebabkan kebutaan kolektif kaum Muslim akan sejarah aksi nirkekerasan dalam Islam serta kurangnya pemahaman kalangan Muslim tentang teori dan praktik nirkekerasan sebagai aksi politik yang efektif.

Bagian Kedua buku ini, terdiri atas empat bab, bisa dibaca sebagai tanggapan atas pertanyaan Dominique Moisi dalam buku terbarunya, *The Geopolitics of Emotion*, yaitu: kombinasi geografi, sejarah, agama dan budaya apakah yang membuat kaum Muslim begitu bangga sekaligus terhina pada saat yang sama?[24] Orang dapat turut menerka-nerka bahwa bagi sebagian penganut Kristen, jawabannya adalah ketakutan dan harapan, dan bagi sebagian besar penganut Buddha—kerinduan dan kerelaan? Menurutnya, dan ini yang terpenting, orang tidak dapat sepenuhnya memahami masa sekarang ini tanpa mengenali bagaimana emosi seperti ketakutan, keterhinaan dan harapan memengaruhi perpolitikan dunia, dan bahwa benturan emosi antara ketakutan "Barat", keterhinaan dunia Muslim, dan harapan di Asia Timur terus berlangsung hingga kini. Bertolak dari tesisnya, kita barangkali perlu bertanya: bagaimana perasaan-perasaan tadi berkontribusi terhadap kekerasan dan nirkekerasan dalam kehidupan orang-orang yang beriman?

Meski Bagian Kedua buku ini lebih banyak membincang tiga agama besar dunia—Buddha, Kristen dan Islam—saya tidak berupaya menjawab pertanyaan sebesar itu. Buku ini juga bukan studi perbandingan agama mengenai kekerasan dan nirkekerasan, karena itu memerlukan telaah yang jauh lebih kompleks dengan pemahaman mendalam atas ajaran, kitab suci, perdebatan dalam agama-agama tersebut beserta konteks sosio-historisnya. Namun Bagian Kedua ini berupaya menyoroti ketiga agama besar itu dan mencoba memetik hikmah seputar nirkekerasan, kekerasan dan pengampunan dari riwayat tiga nabi: Buddha, Yesus dan Muhammad. Bab VII, VIII, dan IX mencoba menjawab beberapa pertanyaan yang saling terkait: seperti apakah aksi

---

[24]Dominique Moisi, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation and Hope Are Reshaping the World* (New York: Anchor Books, 2010), hal. 124.

nirkekerasan dari tiga nabi tersebut dan bagaimana ia dapat berguna bagi pencegahan konflik? Apa yang mereka katakan dan lakukan terhadap para pembunuh pada zamannya? Jika kekerasan telah terjadi, bagaimana para nabi menangani tindakan masa lampau tersebut? Seberapa bedakah ajaran dan teladan pengampunan yang dapat kita pelajari dari kehidupan tiga nabi tersebut?

Esai tentang nirkekerasan pada Bab VII berkisah tentang intervensi nirkekerasan yang berhasil dilakukan ketiga nabi. Berkat keberhasilan konversi nirkekerasan, dinamika nirkekerasan yang sangat langka, maka kekerasan tidak terjadi. Dua esai berikutnya, tentang pembunuh dan pengampunan yang masing-masing diulas pada Bab VIII dan IX membahas kekerasan yang telah terjadi dan orang-orang yang bertanggungjawab, atau akan dimintai tanggungjawab, atas kekerasan. Kedua bab ini menyoal dua masalah paling kompleks di zaman ini: bagaimana seyogyanya kita menghadapi orang-orang yang pernah melakukan kekejaman di masa lalu? Dan jika semua cara gagal, bagaimana seseorang dapat hidup dengan kekerasan di masa lalu?

Metode yang digunakan pada Bagian Kedua buku ini adalah dengan memaparkan kisah-kisah dalam kehidupan para nabi. Saya menganggap berkisah sangat penting di zaman di mana sebagian besar kita diliputi kekecewaan terhadap dunia. Jika yang kita sayangi di dunia ini hanya segelintir saja, maka kekerasan dalam berbagai bentuknya—langsung, struktural maupun kultural—akan kerap terjadi. Jika ini adalah pokok permasalahannya, maka menyelamatkan kehidupan manusia dengan nirkekerasan harus disertai upaya mengembalikan pesona dunia melalui seni berkisah.[25]

---

[25]Lihat misalnya, Ralph Summy, "Pedagogy of Peacemaking: A Nonviolence Narrative," *New Horizons in Education*, no. 102 (Juni 2000), hal. 42.

Perlu dicatat bahwa, meskipun yang dituturkan di sini adalah kisah-kisah yang suci, tapi kisah-kisah itu juga lumrah pada saat yang sama. Kisah-kisah ini suci karena bersumber dari kehidupan nabi di tiga agama dunia dengan miliaran penganut. Namun kisah-kisah ini juga lumrah karena mereka juga adalah manusia yang berjalan di muka bumi dan sama-sama menghadapi masalah kekerasan. Saya berpendapat bahwa paduan antara yang suci, yang keramat, dengan yang biasa dan lumrah inilah yang membuat kisah ini bermakna, karena orang dapat belajar bagaimana mencegah konflik agar tidak menjadi kekerasan, bagaimana menyadarkan pembunuh, dan bagaimana memaafkan dengan kemungkinan kembali terpesona pada dunia oleh sentuhan kenabian.

Sementara itu, Bab IX mengeksplorasi masalah keterlibatan kaum Muslim dalam politik. Kita perlu memahami bagaimana Muslim menjembatani dunia mereka yang diliputi oleh yang sakral dengan dunia lain yang dianggap luput dari yang sakral. Dengan menelusuri kedudukan yang sakral dalam imajinasi kaum Muslim, dan menempatkannya di dalam cermin, tulisan ini ingin menyampaikan bahwa untuk dapat menginsafi politik Muslim saat ini, kita perlu memahami betul bagaimana Muslim melihat diri dan keyakinan mereka pada Realitas Ilahiah dalam kaitannya dengan dunia.

Menggeluti Dunia dengan Nirkekerasan dan Kewajiban Islam

Tulisan terbaru Amitabh Pal mengenai nirkekerasan dan Islam dibuka dengan persepsi Amerika terhadap Muslim. Jajak pendapat Gallup/*USA Today* pada 2006 menemukan bahwa 39 persen penduduk Amerika ingin agar kaum Muslim memiliki kartu identitas khusus. Jajak pendapat yang sama menemukan bahwa hampir separuh penduduk Amerika menganggap Muslim sebagai ekstremis, dan hampir seperempatnya tak sudi berte-

tanggaan dengan Muslim. Kurang dari setengahnya menganggap Muslim akan lolos ujian loyalitas pada Amerika Serikat. Jajak pendapat Pew pada September 2007 menemukan bahwa 35 persen penduduk Amerika memiliki persepsi "buruk" mengenai Muslim. Sebuah jajak pendapat lain dari *Financial Times*/ Harris pada Agustus 2007 memperlihatkan bahwa 21 persen penduduk Amerika menganggap kehadiran kaum Muslim di negara itu sebagai ancaman bagi keamanan nasional. Jajak pendapat *Washington Post*/ABC pada April 2009 menunjukkan bahwa 48 persen responden berpandangan negatif tentang Islam. Nyaris tiga dari sepuluh orang di Amerika berpikir bahwa Islam menganjurkan kekerasan terhadap non-Muslim, melonjak dua kali lipat setahun sesudah serangan teroris yang mematikan pada 2001. Jajak pendapat *USA Today*/Gallup pada Maret 2011 menyebutkan bahwa hampir tiga dari sepuluh orang Amerika menganggap Muslim Amerika adalah pengikut Al Qaeda, sebuah entitas yang barangkali paling dibenci di seluruh dunia.[26]

Kabar bahwa Muslim dipandang mendukung kekerasan oleh banyak pihak tidaklah mengherankan mengingat apa yang terjadi di zaman ini dan pesatnya teknologi modern. Meskipun sebagian besar agama memiliki kecenderungan kepada baik kekerasan maupun nirkekerasan, agama dapat digunakan untuk melegitimasi kekerasan ketika dipandang perlu demi membela agama dan orang-orang tidak berdosa atau ketika monopoli kekerasan negara mengenyampingkan dan memanipulasi ajaran agama demi kepentingannya.[27] Sejumlah analis berpendapat bahwa sebagai pemberi legitimasi yang kuat, agama dapat menjadi salah

---

[26]Amitabh Pal, "Une Religion de Paix? L'Heritage Non-Violent de L'Islam," *Diogene: Theories et Pratiques de la Non-Violenc,e* 243-244 (Juli-Desember 2013), hal. 101-102.

[27]Rachel M. MacNair, *Religion and Nonviolence: The Rise of Effective Advocacy* (Santa Barbara: Praeger, 2015), hal. 7.

satu faktor utama penggerak konflik politik, dengan menjadi pengarah atau pengalih kekerasan. Karena kini agama terpapar organisasi ekonomi, manajemen birokrasi, kecanggihan teknologi, dan terkadang wacana kemarahan politik, agama lebih mudah bersekutu dengan desakan kekerasan ketimbang dengan perdamaian dan nirkekerasan.[28] Ketika berhadapan dengan agama-agama, sebaiknya kita mengindahkan peringatan seorang sarjana:

> ...setiap agama besar adalah sebuah samudera, dengan sekian teluk, ceruk, dan relung tak terselami; kita tak dapat menuangkannya ke dalam sebuah botol dan menerawanginya begitu saja. Kita hanya bisa mendatanginya, mencium baunya, merasakannya, menyentuhnya, mengamati apa yang tumbuh di sana dan menyimak aneka suasana hatinya. Pemahaman kita terhadapnya takkan lengkap, tapi kita takkan memalsukannya dengan meringkusnya ke dalam sebuah gambar atau model.[29]

Namun, di bawah bayang-bayang peristiwa 11 September 2001, serta ancaman kekerasan dari kebiadaban organisasi seperti IS yang melakukan kekejian atas nama Islam, kaum Muslim sungguh perlu menggeluti dunia dari sudut pandang nirkekerasan sebagai kewajiban Islam. Apa artinya? Menurut hemat saya, artinya kita perlu melihat secara kritis peran kaum Muslim dalam membentuk sejarah dunia lewat tindakan nirkekerasan, dan bila mungkin, membaginya pada dunia.

Pal, misalnya, melakukan hal ini dengan menunjukkan bahwa Gandhi dipengaruhi Islam, mengingat sekte Pranami yang dianut

---

[29]Lihat argumen kompleks mengenai topik ini dalam Joseph Chuman, "Does Religion Cause Violence?" dalam K.K. Kuriakose (ed.), *Religion, Terrorism and Globalization* (New York: Nova Publishers, Inc., 2006), hal. 15-30.

[30]John Alden Williams (ed.), *The Word of Islam* (Austin: University of Texas Press, 1994), hal. 1.

ibunya banyak mengambil inspirasi dari Islam. Dia juga menunjukkan bahwa kampanye pertama Gandhi melawan diskriminasi terhadap orang-orang Asia di Afrika Selatan merupakan upaya untuk menyatukan kaum Hindu dan Muslim melalui *satyagraha*, atau *jihad* dalam tradisi Islam.[30]

Dengan mendalami kemunculan *satyagraha* di Afrika Selatan, kita barangkali dapat menemukan rahasia nirkekerasan dan perintah Islam yang bisa mendorong kaum Muslim untuk terlibat dalam dunia dengan lebih kreatif. Izinkan saya menceritakan kisah 11 September versi lain yang melibatkan Muslim dalam penciptaan salah satu eksperimen nirkekerasan terbesar di dunia.[31]

Pada 22 Agustus 1906, pemerintah Transvaal di Afrika Selatan di bawah Kerajaan Inggris mengumumkan undang-undang baru yang mewajibkan semua orang India, Arab dan Turki untuk mendaftarkan diri pada pemerintah. Sidik jari dan tanda lahir di tubuh mereka harus dicatat untuk mendapatkan sertifikat pendaftaran. Mereka yang gagal mendaftar bisa didenda, dipenjara atau dideportasi. Bahkan anak-anak harus dibawa ke Panitera untuk rekam jejak sidik jari mereka. Pada saat itu, terdapat kurang dari 100.000 orang India di Afrika Selatan.

Pada 11 September 1906, Gandhi mengadakan rapat akbar dengan sekitar 3.000 orang India di Transvaal untuk mencari cara menolak UU Pendaftaran di atas. Dia merasa UU tersebut adalah perwujudan dari "kebencian terhadap orang India" yang jika diterima akan "menyebabkan kehancuran mutlak warga India di Afrika Selatan," sehingga menolak UU itu adalah "perkara hidup dan mati."

Di antara 3.000 orang yang menghadiri pertemuan ini ada Sheth Haji Habib, seorang Muslim yang lama tinggal di Afrika

---

[31]Pal, "Une Religion de Paix? L'Heritage Non-Violent de L'Islam," hal. 111.

[32]Kisah ini bersumber dari M. K. Gandhi, *The Selected Works of Mahatma Gandhi (Vol.3): Satyagraha in South Africa* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1997). Kutipan ada di hal. 143.

Selatan. Terharu setelah mendengarkan pidato Gandhi, Sheth Habib mengatakan kepada jamaahnya bahwa orang India harus meloloskan resolusi dengan Allah sebagai saksi dan pantang tunduk atau gentar pada UU yang menghinakan itu. Gandhi menulis dalam *Satyagraha in South Africa* (1928), bahwa sang Muslim bersumpah atas nama Tuhan tidak akan tunduk kepada hukum yang tidak adil. Meskipun Sheth Habib dikenal sebagai pemarah, tindakannya pada 11 September signifikan karena dia menentang hukum yang tidak adil dan bersedia menanggung akibat dalam perjuangan menuntut keadilan yang dia yakini diberkahi Tuhan.

Gandhi tertegun mendengar ikrar Seth Habib. Dia menulis,

> Saya tidak datang ke pertemuan itu dengan harapan mendapatkan resolusi yang disahkan dengan cara demikian. Ini berkat Sheth Haji Habib, namun dengan itu juga, beban tanggung jawab kini berada di pundaknya. Dengan lembut aku mengucap selamat padanya. Saya sangat menghargai sarannya, tapi jika Anda melakukannya, Anda juga akan turut memikul tanggung jawabnya.

Pada hari itu, 11 September 1906, di Afrika Selatan, gerakan nirkekerasan India lahir. Gandhi kemudian menamai gerakannya: “Satyagraha” atau “Kekuatan yang lahir dari Kebenaran dan Kasih atau nirkekerasan.”[32] Gerakan ini berlanjut dan berhasil membebaskan 300 juta orang dari penguasaan Kerajaan Britania dan menjadi salah satu peraga kekuatan perjuangan nirkekerasan paling mengesankan di abad ke-20.

Tapi apa artinya “mengenang 11 September 1906” bagi kita 109 tahun kemudian?

---

[33]Gandhi, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, hal. 151.

Menurut saya, ini dapat mengingatkan kita bahwa alternatif nirkekerasan lahir dalam perjuangan rakyat melawan ketidak-adilan. Ini juga berarti mengingat bahwa bagi Gandhi, Daya Kebenaran-lah yang telah mempersatukan dan menggerakkan orang dalam perjuangan melawan kerajaan. Oleh karena itu, menjadikan Allah sebagai saksi seperti dalam kisah ini, mencerminkan sejauh mana seseorang bersedia mengorbankan dirinya demi "Kebenaran" atau Tuhan.

Yang terpenting, saat mengenang peristiwa nirkekerasan pada 11 September seabad yang lalu, kita juga mengingat kembali peran Muslim dalam mendorong tercetusnya gerakan alternatif itu, sebuah praktik *nirkekerasan sebagai kewajiban Islam* pada kelahiran Satyagraha atau gerakan nirkekerasan Gandhi yang kemudian memengaruhi perjuangan nirkekerasan di seluruh dunia selama satu abad, di antaranya gerakan hak-hak sipil Amerika di AS, *People Power* di Filipina pada 1986, pemberontakan Mei 1992 di Thailand, dan gerakan Otpor (Perlawanan) melawan Milosevic di Serbia pada 2000.[33]***

[34]Sharp, *Waging Nonviolent Conflict.*

BAGIAN I

NIRKEKERASAN
DAN KEWAJIBAN ISLAM

Bab I

BULAN SABIT NIRKEKERASAN: DELAPAN TESIS TENTANG AKSI NIRKEKERASAN MUSLIM*

Pada 4 Maret 1985, surat-surat kabar di seluruh dunia memuat laporan United Press International (UPI) yang menyatakan bahwa pemimpin Libya Moammar Gadhafi, di depan umum, membenarkan pembunuhan terhadap mereka yang melarikan diri ke luar negeri. UPI mengutip pidato Gadhafi di depan Kongres Rakyat Libya di Tripoli: "Kita adalah suatu bangsa dan di depan seluruh dunia kita punya hak untuk mengambil langkah-langkah yang sah dan suci—seluruh bangsa memusnahkan lawannya di

---

*Diterjemahkan dari Chaiwat Satha-Anand, "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions." Esai ini pertama kali disajikan pada Seminar Internasional tentang "Islam and Nonviolence," diselenggarakan The United Nations University, di Bali, Indonesia, 14-19 Februari 1986. Esai ini pernah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia sebagai "Bulan Sabit tanpa Kekerasan: Delapan Tesis Tindak tanpa Kekerasan dalam Islam," dalam Mochtar Lubis (ed.), *Menggapai Dunia Damai* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988). Dalam versi yang lebih singkat, esai ini juga pernah diterbitkan dalam Bahasa Indonesia sebagai "Bulan Sabit Anti-Kekerasan: Delapan Tesis Aksi Anti-Kekerasan dalam Islam," dalam Glenn D. Paige, Chaiwat Satha Anand, dan Sarah Gilliatt (eds.), *Islam tanpa Kekerasan* (Yogayakarta: LKiS, 1998), hal. 9-33. Edisi yang terbit dalam buku ini adalah hasil suntingan dan revisi dari terjemahan pertama di atas.

dalam maupun di luar negeri di siang bolong."[1] Sekali lagi, kaitan palsu yang mempertautkan Islam dengan aksi-aksi kekerasan kian diperkuat.

Dua bulan sebelumnya, Mahmoud Mohammed Taha, 76 tahun, pendiri aliran Republican Brothers, digantung di depan umum di Khartoum, Sudan. Pemerintahan Jenderal Jafaar Numeiri pertama menuduh bahwa Taha bersalah melakukan bidah, kemudian memperluas tuduhan itu dengan menyatakan bahwa dia telah murtad—sebab, "melalui cara nirkekerasan, dia menentang hukum Islam di Sudan."[2]

Kedua berita di atas mencerminkan kehadiran Islam di dunia modern. Berita pertama hanyalah "sentuhan", tambahan terhadap persepsi dunia mengenai Islam yang telah lama terbentuk, persepsi yang dapat ditelusuri asal-usulnya sejak, misalnya, Dante memberikan tempat di lapisan ke-28 *Inferno*-nya kepada Muhammad, nabi kaum Muslim. Berita hukuman mati kepada Taha adalah berita yang lain sifatnya. Di sini, seorang pemikir Muslim, yang menentang apa yang disebut "Negara Islam" tanpa kekerasan, dihukum mati oleh pihak penguasa. Yang penting diperhatikan di sini bukanlah pada kenyataan bahwa negara menggunakan kekerasan atas nama Islam; tetapi, pada mereka yang menjatuhkan hukuman mati pada Taha, sekalipun mereka mengakui bahwa Taha tidak menggunakan kekerasan. Kabarnya, Taha tidak setuju aksi-aksi kekerasan dalam kehidupan politik karena perubahan politik yang sungguh-sungguh hanya dapat diwujudkan melalui upaya saling meyakinkan, persuasi, bukan kekerasan.

Waktu bisa saja dihabiskan untuk menulis karya-karya yang membela Islam, dulu dan sekarang. Tetapi golongan modernis sendiri, yang menghabiskan sebagian besar waktu mereka untuk

---

[1] *The Bangkok Post,* 4 Maret 1985.

[2] G.H. Jansen, "Killing of Sudan 'Heretic' Is a Loss for Modern Islam," *Los Angeles Times,* 27 Januari 1985.

membela Islam dari serangan-serangan Barat, sedikit sekali berusaha melihat asas-asas Islam sebagai suatu keseluruhan dan merumuskan terlebih dahulu pandangan hidup Islam, kemudian menata etikanya, dan akhirnya menggali doktrin-doktrin dan hukum tertentu dari situ.[3] Perlu dicatat, di Barat dewasa ini, bicara soal "Islam" berarti bicara tentang hal-hal yang tidak enak. Edward Said menulis, "Untuk golongan kanan, Islam mencerminkan kebiadaban; untuk golongan kiri, pemerintahan oleh ulama warisan Abad Pertengahan; untuk golongan tengah, semacam benda asing yang tak disukai. Tetapi, ada unsur yang menyamakan pandangan semua golongan ini tentang Islam, yakni: meski banyak yang tidak diketahui mengenai dunia Islam, yang jelas pasti adalah bahwa tidak banyak hal baik ada di situ."[4] Cukuplah jika dikatakan bahwa "dalam kenyataan sekarang, kebenaran mengenai hal-hal seperti 'Islam' tergantung pada siapa yang mengatakannya."[5] Selain itu, berita maupun sejarah pada dasarnya melaporkan keadaan-keadaan abnormal yang tidak dapat dijadikan pegangan untuk menjelaskan keseluruhan budaya dan gaya hidup suatu bangsa.

Untuk berpikir kreatif mengenai Islam dan aksi-aksi nirkekerasan, mungkin dibutuhkan pendekatan yang sama sekali berbeda. Unnithan dan Singh, yang mengkaji tradisi aksi-aksi nirkekerasan dalam agama-agama besar, berpendapat bahwa pertanyaan yang patut dikemukakan bukan sampai seberapa jauh suatu agama mengizinkan kekerasan, tetapi sampai seberapa jauh aksi-aksi nirkekerasan ditekankan dalam berbagai agama. Membandingkan neraca aksi-aksi kekerasan dan aksi-aksi nirkekerasan mungkin ada manfaatnya. Tetapi, menyelidiki aksi-aksi nirkekerasan mungkin lebih bermanfaat dari sudut kegiatan riset dan tujuan-tujuan

---

[3]Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Challenge," *Islamic Studies*, Vol. XIX, No. 4 (Winter 1980), hal. 244.

[4]Edward W. Said, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981), hal. xv.

[5]Said, *Covering Islam*, hal. xviii.

penerapannya, karena hal itu dapat mengungkap unsur-unsur umum mengenai budaya nirkekerasan dalam berbagai tradisi, terlepas dari perbedaan-perbedaan yang tampak yang lebih mudah dikenali orang.[6]

Dari sudut pandang kreatif ini, berita-berita berikut dapat ditafsirkan secara lebih bermakna. Dari 1982 hingga 1984, berlangsung bunuh-membunuh antara penduduk Muslim di dua desa di wilayah Ta Chana, Surat Thani, Thailand Selatan. Peristiwa ini memakan korban tujuh orang meninggal. Kemudian, pada 7 Januari 1985, hari Maulid Nabi, semua pihak yang bersengketa berkumpul dan menyelesaikan sengketa berdarah itu. Haji Fan, ayah dari korban terakhir, sambil menjunjung tinggi Al-Quran, berjanji akan mengakhiri lingkaran bunuh-membunuh itu. Dengan berlinang air mata, dia menyatakan di depan umum bahwa dia telah memaafkan orang yang menyebabkan kematian anaknya demi perdamaian kedua desa. Hikayat dan petuah Nabi Muhammad dikerahkan untuk membujuk pihak-pihak yang bersengketa agar bersedia menghentikan kekerasan itu dengan jalan damai.[7]

Contoh seperti itu banyak sekali. Kehadiran contoh-contoh ini menjanjikan suatu perjalanan yang sangat menarik ke dalam proses yang di luar kebiasaan, yakni menyingkap kaitan antara Islam dan aksi-aksi nirkekerasan.

Esai ini adalah suatu usaha untuk membuktikan bahwa bagi kaum Muslim masa kini, jika mereka benar-benar ingin menjadi Muslim sejati, tidak ada pilihan lain bagi mereka selain berperilaku nirkekerasan. Bagian berikut akan mencoba mempertahankan argumen bahwa Islam sudah memiliki susunan lengkap syarat-syarat yang harus dipenuhi agar aksi-aksi nirkekerasan dapat berjalan. Sebagai contoh,

---

[6]T.K.N. Unnithan and Yogenda Singh, *Traditions of Non-violence* (New Delhi: Arnoid-Heinemann India, 1973), hal. 205.

[7]Sanyaluck, *Reporting and Analyzing Thai Newspaper* 7, no. 137 (January 30, 1985).

akan disajikan peristiwa aktual yang terjadi di Pattani, Thailand Selatan, sekitar sepuluh tahun lalu. Akhirnya, akan diketengahkan beberapa tesis sebagai pedoman yang menantang untuk menelaah baik teori maupun praktik Islam dan aksi-aksi nirkekerasan.

Bulan Sabit di Zaman Modern

Dalam bidang studi perang-perang internasional, sejarah menyuguhkan banyak bukti tentang perang antar-bangsa yang berbeda agama maupun perang antar-bangsa yang memeluk agama yang sama. Trevor Ling, dalam studinya mengenai agama Buddha, agama yang jelas-jelas melarang satu makhluk bernyawa menghabisi nyawa satu makhluk bernyawa lain, sampai pada kesimpulan berikut:

> Perang antar-bangsa tidak ada sangkut-pautnya sedikit pun dengan adanya kekuasaan, atau tidak adanya kekuasaan, suatu tradisi agama tertentu. Sebab-musabab sengketa internasional dapat dijumpai hanya dalam hubungannya dengan kepentingan material,... (Tetapi) ini tidak berarti bahwa *alasan-alasan* yang diberikan mereka yang melancarkan perang tidak pernah diungkapkan dalam bahasa ideologi atau bahasa agama.[8]

Dalam studi saya sebelum ini,[9] saya telah mengemukakan bahwa masalah kekerasan di propinsi-propinsi Melayu di Thailand Selatan sangat dalam akarnya kalau dilihat dari sudut sosial, budaya dan sejarah. Kekerasan adalah cermin kerumitan struktural yang mudah menumbuhkan perselisihan, sedang perselisihan ini sendiri

---

[8]Trevor Ling, *Buddhism; Imperialism and War* (London: George Allen & Unwin, 1979), hal. 140, tekanan dari aslinya.

[9]Chaiwat Satha-Anand, *Islam and Violence: A Case Study Violent Events in the Four Southern Province, Thailand, 1976-1981,* Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, Agustus 1983. (Diterjemahkan ke bahasa Thailand oleh penulis dan diterbitkan oleh Thai Khadi Research Institute, Bangkok, 1984.)

disebabkan oleh tiadanya keadilan sosial dan kemiskinan. Dalam arti ini, kekerasan tidak ada bedanya dengan kekerasan di tempat-tempat lain daerah pedesaan Thailand. Namun, perbedaan-perbedaan agama, bahasa, suku bangsa, ditambah dengan kekuatan sejarah, dapat membantu mencetuskan perselisihan ini. Islam kemudian digunakan untuk membenarkan kekerasan. Selain itu, saya juga mengemukakan sebab utama mengapa Islam dapat digunakan untuk membenarkan kekerasan, yakni: bahwa Islam pada dasarnya mempunyai orientasi bertindak, dalam arti mendorong pengikutnya agar *beraksi* melawan ketidakadilan (Satha-Anand 1984).

Jihad

Dalam membahas aksi-aksi Islam melawan ketidakadilan, kita tidak dapat menghindar dari membahas salah satu konsep yang paling banyak menimbulkan perdebatan dalam Islam, yakni konsep *jihad*. Istilah ini, yang umumnya diterjemahkan sebagai "perang suci", oleh banyak kalangan non-Muslim dianggap mengkonotasikan tindakan putus asa orang-orang irasional dan fanatik yang ingin memaksakan pandangan hidup mereka pada orang lain. Tetapi pemaksaan ini boleh dikatakan tidak mungkin karena Al-Quran sendiri mengatakan: "Dalam agama hendaknya jangan ada paksaan" (2:256). Bahkan, kita dapat membela argumen bahwa penaklukan-penaklukan yang dilakukan orang-orang Arab pada dasarnya lebih bersifat politis dan ideologis. Dan berkat kesediaan kaum Muslim untuk menerima masyarakat majemuk, ketegangan-ketegangan dari tirani pada zaman-zaman sebelumnya kendur dan melemah. Islam menawarkan pada bangsa-bangsa abad ketujuh dan kedelapan suatu kehidupan yang lebih bebas, lebih tenteram, dan lebih damai daripada kehidupan yang pernah mereka alami sebelumnya.[10] Kadang-kadang, proses masuk Islam terjadi sebagai imbalan atas

[10]Robert Goldstein, *The Sword of the Prophet* (New York: Faweett Crest, 1979), hal. 55.

jasa-jasa yang diberikan kaum Muslim dalam bidang tata usaha, agama, dan pendidikan. Dalam sejarah, khususnya di Asia Tenggara, dalam hubungan antara Islam dengan budaya-budaya sebelumnya, yang lebih banyak terlihat adalah kontinuitas daripada perselisihan.[11]

Jadi apa arti *jihad* itu? Di kalangan kaum Muslim sendiri, ada yang menganggap *jihad* itu rukun Islam yang keenam.[12] Di antara aliran-aliran dalam Islam, kaum Khawarij ("Mereka yang ke luar dari kelompok") menggunakan *jihad* untuk memaksakan pandangan mereka atas masyarakat Muslim lain atas nama idealisme yang ekstrem dan abstrak. Mereka bersikeras, karena Nabi Muhammad menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk berperang, maka para pengikutnya juga harus mengikuti contohnya. Dengan demikian, negara Islam harus dipersiapkan untuk perang dan orang yang tidak percaya pada Islam harus dipaksa masuk Islam atau dibunuh.[13] Tetapi, bagi kaum Muslim yang mendasarkan perilakunya kepada Al-Quran dan Hadis, contoh-contoh dari sejarah kalah kuat dibandingkan dengan pernyataan-pernyataan tegas ayat-ayat Al-Quran.

> Perangilah di jalan Allah. Mereka yang memerangi kamu.
> Tapi janganlah kamu melampaui batas. Karena Allah tidak
> menyukai orang-orang yang melampaui batas.
> (Al-Quran 2: 190).

Menurut ayat ini, menyerang orang dilarang dalam Islam. Selain itu, perang itu ada batasnya. Tetapi ayat ini akan lebih jelas kalau kita simak apa yang dikatakan ayat yang lain mengenai perang.

---

[11]Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam* (New York: Holmes and Meier, 1979).

[12]Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas, 1982), hal. 2.

[13]John Ferguson, *War and Peace in the World's Religions* (London: Sheldon Press, 1977), hal. 132.

Perangilah mereka itu
sehingga tidak ada lagi
huru-hara dan penindasan
dan yang ada hanya keadilan
dan keimanan kepada Allah.
(Al-Quran 2:193)

Seluruhnya dan di mana saja.
(Al-Quran 8:30)

Salah satu alasan mengapa penindasan (*oppression*) harus dilawan adalah:

Karena huru-hara dan penindasan
lebih besar bahayanya dari pembunuhan.
(Al-Quran 2:191)

Dalam pengertian ini, berperang di jalan Allah dalam Islam sama artinya dengan berperang demi keadilan. Dalam Al-Quran ada ayat yang jelas-jelas memerintahkan hal ini:

Dan mengapa kamu tidak
berperang di jalan Allah.
Dan untuk mereka yang lemah,
laki-laki, perempuan, dan anak-anak,
yang berkata: "Tuhan!
keluarkanlah kami dari kota ini
yang penduduknya zalim;
dan berilah kami dari pihak-Mu
orang yang dapat menjadi pelindung,
dan berilah kami dari pihak-Mu penolong."
(Al-Quran 4:75)

Untuk tujuan analisis ini, tidak perlu kita dalami arti ayat-ayat itu lebih jauh lagi. Cukuplah disimpulkan bahwa *jihad* berarti menentang penindasan, kezaliman, dan ketidakadilan dalam semua bentuknya, di mana pun ditemui, dan demi mereka yang tertindas—siapa pun mereka. Dalam artinya yang lebih umum lagi, *jihad* merupakan "upaya", "mengejar" keadilan dan kebenaran tanpa harus melalui kekerasan. Menurut Abd al-Raziq, setelah menyimak ayat-ayat Al-Quran, Tuhan memerintahkan kaum Muslim untuk menyebarkan agama mereka hanya melalui cara meyakinkan secara damai dan khotbah.[14]

Para mufassir zaman dahulu melihat *jihad* terbagi dalam tiga golongan. Ibn Taymiyyah, misalnya, berpendapat bahwa kadang-kadang *jihad* dicapai melalui perasaan, kadang-kadang melalui lidah, dan kadang-kadang melalui tangan. *Jihad* melalui perasaan, atau melawan kelemahan dan kebusukan dalam hati kita sendiri, sering dianggap "*jihad* yang lebih tinggi", sedangkan "*jihad* yang lebih rendah" adalah perang melawan musuh dari luar. Ibn Taymiyyah juga mengatakan, ada dua syarat utama bagi *jihad* "melalui lidah dan melalui tangan": pengertian dan kesabaran.[15]

Tetapi *jihad* dapat pula dibedakan menurut arahnya, ke dalam atau ke luar; dan menurut caranya, dengan kekerasan atau nir-kekerasan. Arti paling sempit dari *jihad* dalam adalah bahwa jihad itu dilaksanakan di dalam diri indivdu. Dalam arti luas, *jihad* dapat pula diartikan sebagai perjuangan untuk membasmi angkara murka dalam masyarakat. Dalam arti yang lebih luas lagi, *jihad* dapat dikatakan sebagai suatu pertarungan di dalam tubuh kelompok manusia yang bersedia menerima tuntunan spiritual guna membersihkan diri.[16] Pendeknya, *jihad* adalah perintah

[14]Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, hal. 64.

[15]Zaiuddin Sardar, "The Other Jihad: Muslim Intellectuals and Their Responsibilities," *Inquiry* (London) 2, no. 10 (October 1985): 40.

[16]Gary Legenhausen, "A Sermon on Jihad," *Muslim Students Association of Hawaii Newsletter* 5, no. 6 (January 1985).

Allah dan tradisi Nabi Muhammad yang menuntut reevaluasi berkelanjutan atas kemampuan kita sebagai orang per orang untuk menentang tirani dan penindasan—peninjauan terus-menerus atas cara-cara seseorang memperoleh perdamaian dan menanamkan tanggung jawab moral.[17]

Namun demikian, butir terpokok dari bahasan di atas adalah kita tidak perlu mendasarkan diri pada kebiasaan lama yang memisahkan konsep *jihad* sebagai perang atau pembersihan-diri. Yang lebih penting bagi kaum Muslim masa kini adalah bahwa *jihad* jelas-jelas menempatkan soal perang dan kekerasan di dalam lingkup moral. Tujuan *jihad* pada akhirnya ialah mengakhiri "kekerasan struktural".[18] Tetapi alat yang dipakai tidak terlepas dari penilaian moral. Atas dasar Al-Quran dan Sunah, telah tersedia aturan-aturan yang melarang kaum Muslim membunuh orang-orang yang tidak ikut berperang (*noncombatants*). Menurut salah satu Hadis, Nabi pernah bersabda: "Pergilah di jalan Allah, percayalah pada Allah, dan patuhlah kepada agama yang dibawa utusan Allah. Jangan membunuh seorang yang sudah tua renta, atau bayi, atau seorang perempuan; jangan berlaku culas dalam membagi harta rampasan perang, tetapi ambillah bagianmu, bersikap jujurlah dan berbuatlah dengan benar, karena Allah menyukai mereka yang berbuat dengan benar."[19] Tidak saja nyawa orang-orang yang tidak ikut berperang harus dianggap suci; pepohonan pun harus diselamatkan, karena Al-Quran berkata:

> Apa saja yang kamu (kaum Muslim)
> tebang dari pohon kurma

---

[17]Munawar Ahmad Annes, "Responsible Strength," *Inquiry* (London) 2, no. 10 (October 1985): 52-53.

[18]Johan Galtung, "Violence, Peace and Peace Research," *Journal of Peace Research* 3 (1969): 167-69.

[19]James Robson (trans.), *Mishkat al-Masabih* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975), hal. 838.

atau yang kamu biarkan berdiri
di atas akarnya, semua itu adalah
dengan izin Allah, dan
karena Dia hendak
memberikan kehinaan
kepada para pembangkang.
(Al-Quran 59:5)

Dengan ditempatkannya *jihad* dalam lingkup etika Islam, maka sangat terlarang memusnahkan semusnah-musnahnya tanpa alasan yang kuat tanaman atau harta musuh. Ucapan Khalifah yang pertama, Abu Bakar, waktu melepas bala tentaranya yang akan berangkat ke perbatasan Syria, jelas sekali dalam hubungan ini:

> Berhentilah sebentar, wahai rakyatku, agar aku dapat membekali sepuluh pedoman untukmu di medan perang. Jangan berkhianat atau menyimpang dari jalan yang lurus. Jangan membantai mayat. Jangan membunuh anak kecil, atau pun perempuan, atau pun laki-laki jompo. Jangan merusak pepohonan, atau pun membakarnya, terutama pepohonan yang menghasilkan buah-buahan. Jangan sembelih satu pun ternak milik musuh, kecuali yang kau perlukan untuk makan. Kalian kemungkinan besar akan menjumpai orang-orang yang mengabdikan hidup mereka pada aksi-aksi kerahiban; janganlah kalian ganggu mereka.[20]

Pernah terjadi ketika suatu tempat ditaklukan, seorang gadis penari ditangkap karena membawakan sajak-sajak yang menyindir Abu Bakar. Pihak yang berwenang menjatuhkan hukuman

[20]Abdul Hamid Siddiqi (trans.), *Sahih Muslim*, Vol. 3 (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1976-1979), hal. 940.

potong tangan pada gadis itu. Abu Bakar sangat terkejut ketika mendengar hal ini, dan dia pun menulis sepucuk surat kepada Muhajir yang menghukum anak gadis itu.

Saya mendapat kabar bahwa engkau telah menangkap seorang perempuan yang melontarkan cemoohan-cemoohan pada saya, dan karena itu memerintahkan agar tangannya dipotong. Tuhan tidak membenarkan kita membalas dendam bahkan kepada orang-orang yang memuja dewa, meski ini suatu kejahatan yang besar. Tuhan tidak mengizinkan anggota badan dipotong walau ada bukti-bukti yang kuat bahwa ada perbuatan serong. Berusahalah menenggang rasa dan penuh pengertian terhadap orang lain di masa datang. Jangan sekali-kali menjatuhkan hukuman potong anggota badan, karena ini merupakan kejahatan yang sangat besar. Tuhan membersihkan Islam dan kaum Muslim dari sifat tergesa-gesa dan angkara murka yang berlebihan. Engkau menyadari betul kenyataan bahwa musuh-musuh itu jatuh ke tangan Utusan Allah (semoga damai atasnya selalu)—musuh-musuh yang telah memperlakukannya dengan semena-mena; yang pernah mengusirnya dari rumahnya; dan yang terus memeranginya; tetapi dia yang tidak akan pernah mengizinkan tubuh musuh-musuh itu dirusak.[21]

Dari ayat-ayat Al-Quran dan contoh dari salah seorang sahabat Nabi Muhammad ini, dapat disimpulkan bahwa *jihad* dalam arti yang lebih rendah, yakni menggunakan kekerasan jasmani terhadap orang lain, ditentukan batas-batasnya dalam Al-Quran dan Hadis. Petuah-petuah moral pada tingkat *jihad* yang lebih rendah ini dimungkinkan karena orang Islam harus menjalankan *jihad* yang lebih tinggi, yakni proses perjuangan melawan hawa nafsu keduniaan di dalam diri sendiri. *Jihad* dalam diri yang berlangsung tanpa henti ini akan menuntun tujuan-tujuan maupun tingkat *jihad* yang lebih rendah. Tujuan *jihad* dalam arti berjuang melawan "ke-

---

[21]Siddiqi, *Sahih Muslim*, hal 940.

kerasan struktural" tetap tidak berubah karena struktur kejahatan moral pada dasarnya tidak berubah. Tetapi sekarang, polah tingkah *jihad* yang lebih rendah inilah yang menjadi masalah. Pada zaman modern yang bertabur senjata nuklir ini, bagaimana menjalankan *jihad* itu?

Dalam hubungan ini ada hal yang menarik untuk dikemukakan. Untuk pertama kalinya dalam dunia Islam, sebuah pertemuan untuk membahas perlombaan senjata nuklir diadakan di Karachi, Pakistan, oleh Kongres Dunia Muslim, bekerja sama dengan Universitas Karachi, Maret 1984, dengan pokok acara: Perlombaan Senjata Nuklir dan Perlucutan Senjata Nuklir dari Sudut Pandangan Islam. Inamullah Khan, Sekretaris Jenderal Organisasi Konferensi Islam, mengemukakan:

> Sudah sejak 1976, Organisasi Konferensi Islam membahas, setiap tahun, dua masalah yang tidak dapat dipisahkan satu dari yang lain: masalah bagaimana memperkokoh keamanan negara-negara yang tidak memiliki senjata nuklir di hadapan ancaman atau penggunaan senjata nuklir; dan masalah bagaimana membentuk wilayah bebas senjata nuklir... Semua ini untuk mewujudkan asas-asas bahwa perlucutan senjata nuklir harus meliputi seluruh dunia dan bersifat tidak membeda-bedakan supaya dapat efektif...[22]

Membawakan pandangan yang sama, seorang Mayor Jenderal Pakistan yang sudah pensiun menekankan betapa mengerikan daya hancur senjata nuklir. Dikemukakannya dalam tulisannnya: "Lebih buruk lagi, tidak ada tanda-tanda bahwa timbunan senjata nuklir yang ada akan berkurang. Sebaliknya, ada perlombaan bebas untuk mencapai keunggulan dalam mutu maupun jumlah. Dan,

---

[22]Proceedings of the World Muslim Congress, Karachi, Pakistan, March 1984.

senjata-senjata yang lebih canggih terus diciptakan setiap tahun dan ditambahkan pada timbunan senjata nuklir."[23] Dia kemudian menyarankan agar kaum Muslim turut memberikan sumbangan yang sebesar-besarnya pada upaya internasional untuk mencapai perlucutan senjata umum dan menyeluruh. Hendaknya wilayah bebas nuklir didirikan di Timur Tengah, Asia Selatan, Afrika dan bagian-bagian lain di dunia, dengan tujuan akhir membebaskan seluruh bumi ini dari senjata nuklir. Negara-negara pemilik senjata nuklir hendaknya memberikan jaminan, tanpa syarat dan mengikat secara hukum, tidak akan mengancam dengan senjata nuklir atau menggunakannya terhadap negara-negara yang tidak memiliki senjata nuklir. Teknologi nuklir untuk tujuan-tujuan damai harus dinikmati bersama oleh semua bangsa di dunia. Akhirnya, kaum Muslim harus memperkuat diri melalui persatuan politik, pembangunan ekonomi dan alih teknologi yang dibutuhkan, termasuk teknologi nuklir.[24]

Alasan-alasan yang dikemukakan kedua penulis ini dalam menentang perang nuklir dan senjata nuklir sangat penting artinya bagi Islam dan kekerasan pada zaman nuklir. Inamullah Khan berpendapat, meski Islam mengizinkan sengketa senjata, kekerasan harus digunakan sesedikit mungkin. Seorang prajurit Islam berperang tidak untuk keagungan dirinya atau merampok; terlarang baginya membunuh secara membabi-buta. Karena itu, senjata nuklir tidak diperkenankan karena senjata ini senjata penghancur total dan tidak dapat membedakan antara tentara dan penduduk sipil atau antara sasaran-sasaran militer dan ladang dan pabrik. Islam melarang pembunuhan massal dan penghancuran tanpa ampun.[25]

---

[23]Maj. Gen. Rahim Khan, "Horror of Nuclear War," *Defence Journal* (Pakistan) 10, no. 5-6 (May-June 1984): 13-16.

[24]Inamullah Khan, "Nuclear War and the Defence of Peace: The Muslim View," *International Peace Research Newsletter* 23, no. 2 (April 1985): 9-11.

[25]Khan, "Nuclear War and the Defence of Peace," hal. 10; lihat juga Khan, "Horror of Nuclear War," hal. 13.

Pemikiran di atas ada kekurangannya, dan hal ini perlu dikemukakan di sini. Dua kali Inamullah Khan menyebutkan bahwa "Senjata nuklir bukan senjata perang. Senjata nuklir adalah senjata pemusnah menyeluruh."[26] Tetapi larangan bagi kaum Muslim untuk menggunakan senjata jenis tertentu alasannya tentu karena senjata tersebut tidak sesuai dengan tata cara Islam menggunakan kekerasan. Senjata nuklir bukan satu-satunya senjata yang tidak dapat membedakan antara tentara dan penduduk sipil, atau sasaran militer dan desa petani. Khan lalai memperhitungkan sifat perang modern dan dari kelalaian inilah bersumber kelemahan pemikirannya.

Dalam abad kita ini, korban perang naik pesat jumlahnya. Ada orang yang menamakan abad ke-20 kita ini "abad perang total".[27] Dalam masa 15 tahun pertama, barangkali lebih dari 100 juta serdadu dan penduduk sipil tewas atau mati akibat luka-luka yang dideritanya. Dalam Perang Dunia I, korban yang jatuh di pihak penduduk sipil berjumlah satu juta orang. Di atas ini, diperkirakan 18 juta lagi meninggal akibat wabah influensa tahun 1918. Dalam Perang Dunia II, penduduk sipil yang terbunuh mencapai hampir 35 juta orang.[28]

Besarnya korban di kalangan penduduk sipil ini pada dasarnya disebabkan teknologi baru, seperti pemboman dari udara, perang kapal selam dan perang kimia/kuman.[29] Karena itu dapat dikatakan, sepanjang sejarah modern, terutama sejak revolusi industri, teknologi banyak sekali pengaruhnya pada kemampuan melancarkan perang.[30]

Masalahnya menjadi semakin rumit dengan bertambah banyaknya terorisme. Selama beberapa puluh tahun, ada kecende-

---

[26]Khan, "Nuclear War and the Defence of Peace," hal. 10 dan 11.

[27]Lihat Raymond Aron, *The Century of Total War* (Boston: Beacon, 1955).

[28]Francis Beer, *Peace Against War* (San Francisco: W.W. Freeman, 1981), hal. 35-37.

[29]Andrew Wilson, *The Disarmer's Handbook* (New York: Penguin, 1983), hal.19.

[30]Steven E. Miller, "Technology and War," *Bulletin of the Atomic Scientists* (December, 1985): 468.

rungan di pihak teroris memilih cara-cara yang memperkecil kemungkinan mereka mendapat cedera. Akibatnya, sasaran mereka makin banyak orang yang tidak dapat melawan dan semakin kecil nilainya sebagai simbol atau semakin kecil tanggungjawabnya atas keadaan yang hendak diubah teroris itu. Tetapi tesis utama Rapoport ialah bahwa unsur terpenting untuk memahami terorisme bukanlah teknologi. Menurutnya, tujuan dan organisasi kelompok-kelompok tertentu serta mudah tidaknya masyarakat-masyarakat tertentu diserang kelompok-kelompok ini, semua ini merupakan unsur yang menentukan.[31] Tetapi, dapat pula dikatakan, mudah tidaknya masyarakat-masyarakat tertentu dimasuki terorisme juga tergantung sedikit banyaknya pada daya hancur teknologi yang digunakan teroris. Tidak lama lagi akan ada satu kelompok ahli bidang rancang senjata nuklir, terorisme dan intelijen dari sembilan negara yang akan mempelajari bahayanya bila teroris mencuri sebuah senjata nuklir atau bahan nuklir untuk membuatnya. Kemungkinan adanya terorisme nuklir meningkat karena lemahnya penjagaan di gudang-gudang dan pabrik senjata dan karena bertambah besarnya jumlah senjata plutonium yang memasuki pasar niaga setelah plutonium disaring dari bahan sisa nuklir alat pembangkit listrik tenaga nuklir.[32] Di samping itu, kalau akibat terorisme dijadikan titik utama analisis, maka harus diperhitungkan pula sejauhmana senjata-senjata modern dan canggih merusak kehidupan manusia. Dalam arti ini, teknologi memainkan peranan yang sangat penting.

Menurut Michael Walzer, salah satu pertanyaan yang sulit dalam teori perang (atau kekerasan dalam jaman modern) ialah bagaimana membedakan antara sasaran yang boleh diserang dan

---

[31]David Rapoport, "Fear and Trembling: Terrorism in Three Political Traditions," *American Political Science Review* 78, no. 3 (September 1984): 679.

[32]*International Herald Tribune,* 30 January 1986.

sasaran yang tidak boleh diserang.[33] Segi moral perang terletak antara lain pada kecenderungan menempatkan kelas-kelas penduduk tertentu di luar jangkauan kecamuk perang, sehingga kalau ada di antara anggota kelas-kelas ini yang terbunuh, ini tidak dianggap akibat perang yang sah tetapi suatu kejahatan.[34] Barangkali, salah satu perangkat pedoman yang terbaik untuk menilai aksi-aksi kekerasan ialah perangkat yang mencakup dua asas utama berikut ini: asas keseimbangan dan asas pembedaan. Asas keseimbangan menyangkut alat kekerasan. Tersirat dalam asas ini, antara lain, bahwa senjata yang tidak berperikemanusiaan harus dilarang digunakan di medang perang. Asas pembedaan menyangkut sasaran dari kekerasan. Menurut asas ini, mereka yang terlibat dalam sengketa bersenjata harus membedakan antara peserta perang dan penduduk sipil dan bahwa penduduk sipil harus dilindungi.[35]

Pertanyaan yang timbul sekarang, bagaimana penduduk sipil dapat dilindungi jika tingkat kekerasan yang digunakan demikian besarnya sehingga kemungkinan bahwa peserta perang dapat dibedakan dari penduduk sipil lenyap sama sekali? Lagi pula, beberapa dari mereka yang menggunakan kekerasan tidak bermaksud membedakan sama sekali tetapi justru menggunakan terorisme itu *per se* untuk menarik perhatian media massa dunia supaya tujuan-tujuan mereka dapat tercapai. Karena itu, dapat dikatakan tidak mungkin sama sekali bahwa penduduk yang tidak bersalah dapat selalu selamat dalam zaman yang menghasilkan

---

[33]Michael Walzer, *Just and Unjust War* (New York: Basic Books, 1977), hal. 41-42. Para penulis Abad Pertengahan membedakan antara *jus ad bellum* (keadilan perang, *justice of war*) dari *jus in bello* (keadilan di dalam perang, *justice in war*). Tulis Walzer, "*Jus ad bellum* mengharuskan kita membuat penilaian mengenai agresi dan bela-diri, sementara *jus in bello* terutama fokus pada ditaati atau dilanggarnya aturan-aturan permainan yang sudah menjadi kebiasaan atau aturan-aturan positif." Lihat Walzer, hal. 21.

[34]Walzer, *Just and Unjust War*, hal. 42.

[35]Beer, "Peace Against War", hal. 91-92; Wilson, *The Disarmer's Handbook*, hal. 289-290.

teknologi alat pemusnah modern dan canggih ini dan zaman yang makin menganggap murah jiwa manusia.

Islam tidak mengizinkan aksi-aksi tanpa membedakan ini. Islam juga tidak mengizinkan ciptaan Tuhan, jiwa manusia, pohon-pohonan, hewan dan lingkungan dimusnahkan. Misalnya, bom napalm tidak boleh digunakan. Ledakan dalam pasar-raya, membajak dan membunuh sandera dalam alat angkut apa pun, membom sasaran sipil yang ditemui di mana-mana di zaman kita ini tidak dibenarkan dalam Islam.[36] Kenyataan makin mendesak senjata primitif ke belakang. Tetapi lingkup moral Islam yang luas itu juga tidak dapat menerima senjata-senjata modern. Apakah ini berarti kaum Muslim yang tertindas harus berserah diri pada keadaan dan melupakan saja perintah Tuhan agar berjuang? Apakah ada pilihan lain bagi kaum Muslim dalam dunia masa kini? Sebelum membahas pertanyaan-pertanyaan ini, perlu dikemukakan dulu pemikiran-pemikiran dan ajaran-ajaran Islam yang menekankan sifat nirkekerasan.

Islam dan Pandangan Hidup

> Ingatlah! Tuhanmu berfirman
> kepada para malaikat:
> "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan
> seorang khalifah di muka bumi."
> (Al-Quran 2:30)

---

[36]Seorang Muslim di Thailand menceritakan kepada saya bahwa sebelum Iran mulai menjatuhkan bom di atas kota Irak, selama beberapa hari para ulama membahas soal "keabsahan hukum" aksi tersebut. Mereka memutuskan akan memberitahu penduduk kota tersebut mengenai serangan bom yang akan menimpa mereka melalui selebaran dari udara: penduduk itu dianjurkan meninggalkan kediaman mereka. Kemudian bom dijatuhkan; penduduk sipil yang tewas dianggap mati sahid. Meskipun Islam sudah menyatakan bahwa harus dibedakan antara kombatan dan non-kombatan, di sini tetap saja timbul pertanyaan apakah perintah Tuhan akan benar-benar dipatuhi. Al-Quran mengatakan: "Dan barangsiapa membunuh seorang mu'min dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahanam, kekal dia di dalamnya. (Al-Quran 4:93)

Ketika Tuhan menciptakan manusia, roh-Nya ada dalam diri setiap lelaki, perempuan dan anak-anak. Karena kata-Nya:

> Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya
> dan telah Kutiupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku,
> tunduklah kamu sujud kepadanya.
> (Al-Quran 15:29)

Ayat ini menunjukkan bahwa jiwa manusia itu suci karena Ruh Penciptanya berdiam di dalam tubuh yang sebelumnya hampa. Dalam arti ini pula, umat manusia itu satu, karena Ia Satu.

> Manusia itu dulunya umat yang satu,
> Lalu mereka berselisihan.
> Sekiranya tidak karena satu ketetapan
> yang keluar dari Tuhanmu
> sudah mendahului,
> yang diperselisihkan niscaya sudah terselesaikan
> di antara mereka.
> (Al-Quran 10:19)

Kalau kita membaca Al-Quran, dapat kita merasakan pentingnya arti umat manusia di sana, seperti ditekankan lagi dalam surat (Surah) terakhir, yang berjudul *al-Nas*, "Umat Manusia".

Jika ayat-ayat di atas telah direnungkan dan dipahami dengan baik, kita dapat menelaah lebih jauh makna ayat-ayat yang lain, seperti:

> Dan jika seseorang menyelamatkan satu jiwa,
> Maka dia seolah-olah
> telah menyelamatkan jiwa seluruh umat.
> (Al-Quran 5:35)

Jiwa manusia karena itu suci. Umat manusia adalah satu keluarga tunggal dan setiap jiwa manusia memiliki nilai setara dengan jumlah jiwa manusia seluruhnya.

Di samping ayat-ayat ini, pembunuhan termasuk salah satu dari empat dosa besar dalam Islam.[37] Namun, hal yang bertentangan tetap ada, karena kalau dalam Islam kehidupan itu dianggap suci, bagaimana kaum Muslim dapat berjuang "melawan kekacauan dan penindasan" sampai berhasil? Kaum Muslim tidak akan dapat menjalankan perintah yang nampaknya saling bertentangan ini, kecuali jika mereka meninggalkan aksi-aksi kekerasan. Karena itu, jelaslah bahwa berjuang melawan ketidakadilan tidak dapat dihindari. Tetapi dalam perjuangan seperti itu, kekerasan dapat dihindari. Cara-cara lain di luar kekerasan harus dicari dan digunakan, jika kehidupan yang suci itu hendak dipelihara. Karena aksi-aksi nirkekerasan adalah salah satu dari cara-cara ini,[38] maka dapat dikatakan bahwa seorang Muslim, agar benar-benar dapat disebut Muslim sejati, tidak memiliki pilihan lain kecuali menggunakan aksi-aksi nirkekerasan di dalam dunia dewasa ini. Pertanyaan yang timbul sekarang adalah apakah dalam Islam terdapat prasyarat-prasyarat yang dibutuhkan agar aksi-aksi nirkekerasan dapat dijalankan dengan efektif?

Aksi-aksi Tanpa Kekerasan sebagai Cara Perjuangan Islam

Apakah syaratnya untuk menjalankan aksi-aksi nirkekerasan? Gandhi memberi jawaban berikut:

> Keyakinan pada aksi-aksi nirkekerasan didasarkan pada anggapan bahwa sifat manusia pada dasarnya tunggal dan karena itu terbuka tanpa kecuali pada sentuhan-sentuhan cinta kasih...

[37]Robson, *Mishkat al Masabhih*, hal. 16.
[38]Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action* (Boston: Porter Sargent, 1973).

> Hasil akhir teknik-teknik nirkekerasan tidak tergantung pada kemauan baik para diktator, karena seorang penentang aksi-aksi nirkekerasan bergantung pada bantuan Tuhan yang pasti akan diperolehnya, yang menunjangnya selama ia dalam kesulitan-kesulitan yang tidak dapat dipecahkan tanpa bantuan Tuhan tadi...[39]

Di tempat lain, Gandhi menulis:

> Kebenaran dan aksi-aksi nirkekerasan tidak mungkin tanpa keyakinan yang hidup kepada Tuhan, Tuhan dalam arti Kekuatan hidup yang berdiri sendiri dan Mahatahu yang melekat dalam setiap kekuatan lain yang dikenal di dunia ini dan yang tidak tergantung pada apa pun, dan yang akan hidup terus sementara kekuatan-kekuatan lain mungkin lenyap atau berhenti bekerja.[40]

Seorang Muslim tak akan canggung menjalankan ajaran Gandhi. Bahkan mungkin sekali Gandhi dipengaruhi ajaran Islam mengenai Tuhan yang Mahakuasa dan Satu. Kepercayaan pada Allah yang Satu sudah bersemayam di dalam hati setiap Muslim sejati.

Kalau ajaran nirkekerasan Gandhi tidak cukup, sebuah teori modern mengenai kekuasaan mungkin mencukupi. Gene Sharp menulis,

> Kekuasaan politik akan terpecah-belah jika rakyat tidak lagi patuh dan menarik dukungannya. Namun angkatan bersenjata penguasa bersangkutan mungkin tetap bersatu, serdadunya tidak cedera, golongan elite selamat, pabrik dan sistem

---

[39]Mohandas K. Gandhi, *Non-violence in Peace and War*, Vol. I (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1948), hal. 175.

[40]Gandhi, *Non-violence in Peace and War*, hal. 175.

> angkutan bekerja seperti biasa, dan gedung-gedung pemerintah tidak rusak. Tetapi segala-galanya telah berubah. Dukungan dari pihak rakyat yang menciptakan dan menopang kekuasaan politik penguasa bersangkutan sudah ditarik. Karena itu, kekuasaannya telah runtuh.[41]

Bagi seorang Muslim, teori modern tentang kekuasaan ini tidak lain dari penegasan kepercayaannya yang mendasar bahwa dia hanya tunduk kepada Kemauan Tuhan dan tidak lain dari Kemauan Tuhan itu saja. Karena itu, seorang Muslim tidak wajib mematuhi penguasa bila penguasa itu menggunakan kekuasaannya dengan sewenang-wenang. Al-Quran berkata:

> Setelah diwajibkan kepada
> mereka untuk berperang,
> tiba-tiba sebagian dari mereka malah takut
> menghadapi manusia,
> seperti takutnya kepada Allah,
> bahkan lebih dari itu.
> (Al-Quran 4:77)

> Ketahuilah, sesungguhnya wali-wali Allah itu,
> tidak ada kekhawatiran pada mereka,
> dan tidak (pula) mereka bersedih hati.
> (Al-Quran 10:62)

Menjadi seorang Muslim berarti, antara lain, patuh sepatuh-patuhnya pada Kemauan Allah. Jika kaum Muslim ditindas dan mereka terlalu lemah untuk melawan kembali, mereka tidak diizinkan untuk mematuhi pemerintahan yang tidak adil

[41]Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, hal. 63-64.

tersebut. Karena ada caranya bagi mereka untuk menolak: mereka dapat pergi dari situ. Dan mereka memang harus pergi, karena mengenai ini perintah Tuhan jelas sekali.

> Sesungguhnya, mereka yang diwafatkan malaikat
> karena menganiaya (berbuat zalim pada) diri sendiri,
> (kepada mereka) malaikat bertanya, "Dalam keadaan
> bagaimana kamu ini?" Mereka menjawab,
> "Kami adalah orang-orang yang lemah di bumi ini."
> Para malaikat berkata, "Bukankan bumi Allah itu luas,
> sehingga kamu dapat berhijrah?"
> (Al-Quran 4:97)

Baik dalam keadaan kuat atau lemah, kaum Muslim harus selalu "berbuat" sesuatu. Kecenderungan untuk beraksi ini memungkinkan kaum Muslim untuk dengan mudah menjalankan aksi-aksi nirkekerasan. Karena sebagai sebuah teknik, aksi-aksi nirkekerasan tidak bersifat pasif, seperti dikatakan Sharp: "Aksi-aksi nirkekerasan tidak berarti tanpa aksi. Ia adalah aksi-aksi yang tidak ditempuh dengan cara kekerasan. Karena itu, menurut definisinya yang paling pokok, aksi-aksi nirkekerasan tidak dapat terjadi kecuali jika sifat pasif dan patuh diganti dengan kegiatan, tantangan dan perjuangan."[42]

Untuk menggambarkan betapa dekatnya Islam dengan aksi-aksi nirkekerasan, mungkin bermanfaat bila dibahas sebuah peristiwa konkret. Contoh dari peristiwa dalam hidup Abdul Ghaffar Khan (lahir 1890), meski jarang terjadi dan sangat menarik, tidak akan digunakan di sini karena pengaruh Gandhi terhadapnya terlalu besar.[43] Selain itu, Khan berhadapan dengan

---

[42]Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, hal. 64-65.

[43]Eknath Easwaran, *A Man to Match His Mountains: Badshah Khan, Nonviolent Soldier of Islam* (Petaluma, CA: Nilgiri Press, 1985), hal. 78 dan 85.

sekelompok penduduk yang sangat unik, yakni kelompok Pathan. Dan terakhir, kaum Muslim sebagai satu kesatuanlah yang harus dipelajari, bukan pemimpin-peminpin yang unik seperti Badshah Khan. Karena alasan-alasan itu, di bawah akan digunakan sebuah peristiwa yang tidak banyak dikenal yang menyangkut penduduk Muslim Melayu di Thailand Selatan.

Aksi-aksi Nirkekerasan Penduduk Islam Melayu di Pattani, 1975

Pada 29 November 1975, lima orang Islam Melayu dewasa dan seorang anak laki-laki, berusia 13 tahun, sedang dalam perjalanan di Narathiwat di tengah malam buta. Di tengah perjalanan pulang itu, mereka dicegat oleh sekelompok orang berpakaian hijau tua. Mereka dinaikkan ke sebuah truk. Waktu truk itu sampai di jembatan Kor Tor yang memisahkan Narathiwat dengan Pattani, keenam orang sipil itu ditikam dengan pisau di punggung masing-masing, kepala mereka diremuk. Salah seorang masih hidup. Dia ini dilemparkan ke jalan dan tubuhnya digiling dengan truk tersebut. Kelompok berbaju hijau tua itu melemparkan keenam korbannya ke dalam sungai Kor Tor. Untungnya, anak lelaki berusia 13 tahun itu masih hidup dan oleh sekelompok aktivis Muslim dibawa ke depan umum. Dari sini mulailah bermunculan protes.[44]

Penduduk memulai aksi protes damai mereka pada 12 Desember 1975. Beribu-ribu orang berkumpul di depan gedung perwakilan pemerintah pusat di Pattani untuk memprotes kebrutalan di atas. Mereka mendirikan Pusat Perlindungan Hak-Hak Sipil dan terus menghidupkan protes itu. Ada empat tuntutan yang mereka ajukan pada pemerintah. Pertama, mereka minta

---

[44]Chaiwat Satha-Anand, *Islam and Violence: A Case Study of Violent Events in the Four Southern Provinces of Thailand 1976-1981* (Tampa, Florida: University of South Florida monograph on Religions and Public Policy, 1987). Untuk latar belakang mengenai kejadian yang menimpa kaum Muslim Melayu ini, lihat Bagian II.

agar pemerintah menangkap para pelaku kekejaman di atas sesuai dengan hukum. Kedua, keluarga korban agar diberi ganti rugi. Ketiga, pemerintah agar menarik pasukannya dalam waktu tujuh hari. Keempat, perdana menteri waktu itu (M.R. Kukrit Pramoj) agar datang menemui rakyat selambat-lambatnya tanggal 16 Desember. Pemerintah nampaknya tidak menghiraukan tuntutan ini, tetapi kaum Muslim pemrotes itu tetap gigih.

Pada 13 Desember 1975, para mahasiswa dari universitas-universitas di Thailand Selatan turut mengadakan protes. Pihak militer dan polisi mengepung kota Pattani. Ketika sebuah diskusi panel sedang berjalan, sekitar pukul 19.30, sebuah bom meledak di tengah-tengah rakyat. Pada saat itu seorang anggota panitia cepat mengambil sebuah mikropon dan berseru, "Jangan bubar!" Dia tertembak mati di panggung itu. Polisi datang dan mengakhiri protes itu. Korban yang jatuh terdiri atas 12 orang tewas dan lebih dari 30 luka-luka. Tujuh dari yang luka-luka adalah perempuan dan anak-anak.

Rakyat sangat prihatin dan sedih atas peristiwa itu. Pada hari yang sama, mereka berkumpul lagi, di masjid utama Pattani. Kali ini jumlah mereka mencapai 50.000 orang. Pekan berikutnya berlangsung penuh darah, peluh dan air mata. Penduduk Muslim Melayu tetap sabar. Hujan lebat tidak mereka hiraukan. Banyak yang basah, kering, dan basah lagi. Tetapi mereka tetap gigih. Sekolah-sekolah di Pattani dan Narathiwat terbakar; rakyat menuduh pihak militer membakarnya dengan sengaja. Satu lagi anggota Pusat Perlindungan Hak-Hak Sipil mati terbunuh. Pemerintah tidak mau kalah, rakyat juga tidak. Pada 21 Desember, kaum Muslim di Bangkok berkumpul di masjid utama Bangkok untuk berdoa bersama bagi arwah saudara-saudara mereka. Hari berikutnya, sembilan lembaga pendidikan memboikot kelas untuk menunjukkan dukungannya pada protes itu.

Pemerintah mengatakan bahwa protes itu hanya peristiwa kecil yang diikuti hanya beberapa “ratus” orang. Karena itu, tanggal 28 Desember, muncul demonstrasi raksasa. Rakyat membentuk barisan panjang, sisi ke sisi diisi 40 orang. Panjang barisan ini lebih dari tiga kilometer. Mereka berbaris dengan rapi, di muka sekali pembawa bendera Thailand dan potret raja dan permaisuri Thailand. Hujan lebat tidak melemahkan semangat mereka. Secara simbolis, mereka berjalan menuju pekuburan Toh Ayah. Para pemimpin demonstrasi menjelaskan, demonstrasi ini merupakan upaya untuk memperjuangkan keadilan dan menunjukkan kekuatan rakyat, dan membuktikan bahwa demonstrasi itu bukanlah peristiwa kecil seperti diklaim Pemerintah. Peserta demonstrasi mendoakan bersama arwah korban yang jatuh dan kemudian membubarkan diri pukul 18.00.

Tanggal 2 Januari 1976, pejabat-pejabat Pemerintah Thailand yang beragama Islam dari lima propinsi di Selatan mengadakan pertemuan untuk mengusahakan agar Perdana Menteri datang ke Pattani. Mereka bertekad akan mogok bila permohonan mereka tidak dipenuhi. Dan, bila mereka dihukum, mereka akan mengundurkan diri. Bersamaan dengan itu, mereka umumkan pemogokan mereka yang pertama dari kantor mereka, yang akan dimulai keesokan harinya. Tanggal 10 Januari, utusan pejabat-pejabat Islam Pemerintah Thailand bertemu dengan Perdana Menteri dan Perdana Menteri berjanji akan datang ke Pattani. Protes itu berlangsung terus selama 45 hari dan berakhir ketika Gubernur Pattani diganti dengan seorang Muslim.[45]

Peristiwa ini patut dikaji dengan teliti untuk mengungkapkan dimensi sosiologis berbagai masalah yang ada di Thailand Selatan. Tetapi, uraian dan analisis lengkap mengenai peristiwa ini tidak dapat dilakukan dalam esai ini. Di sini, saya hanya ingin

---

[45]*Thai Rath* (koran berbahasa Thai), 13 December 1975-26 January 1976.

mengungkapkan beberapa kondisi yang secara tersirat terdapat di kalangan kaum Muslim yang mendorong aksi-aksi nirkekerasan dan yang dalam kenyataannya memungkinkan protes yang lama dan damai itu.

Ada lima kondisi yang memungkinkan kaum Muslim itu mengadakan protes nirkekerasan. *Pertama*, mereka memiliki kemauan untuk tidak patuh. Tanpa syarat ini, aksi-aksi nirkekerasan apa pun tidak akan dapat diwujudkan. Kaum Muslim bersedia tidak patuh karena bagi mereka hanya Tuhan yang Mahakuasa dan ini berarti menolak bentuk-bentuk kekuasaan mutlak yang lain, termasuk negara.

Kedua, mereka berani. Meski mendapat tekanan hebat dari alat-alat negara dan keadaan cuaca, mereka tidak takut. Karena mereka hanya tunduk kepada Allah, mereka tidak takut kepada sesama manusia. Sebagai ungkapan dari iman mereka, kaum Muslim percaya bahwa semua kejadian yang baik dan yang buruk berasal dari Tuhan. Karena itu, ini memungkinkan orang menghentikan kerja untuk memperjuangkan keadilan tanpa rasa takut. Karena akhirnya, Tuhan akan melindungi mereka.

Ketiga, disiplinlah yang menyebabkan mereka dapat berkumpul bersama-sama, berbaris bersama-sama, atau bahkan mengancam akan mengundurkan diri bersama-sama. Seluruh kegiatan itu berjalan lancar. Disiplin di sini tidak ada kaitannya dengan kepemimpinan kelompok karena untuk menumbuhkan ini perlu waktu yang cukup lama. Tetapi kaum Muslim dalam kehidupan sehari-hari mereka sudah berdisiplin. Sedikit banyaknya salat yang lima waktu itu turut memainkan peranan dalam perkembangan disiplin ini.

Keempat, konsep *ummah*, kesatuan umat, sangat kuat di kalangan kaum Muslim. Umat berarti dari satu tubuh. Kaum Muslim percaya pada kesatuan dalam persaudaraan, karena Al-Quran mengatakan:

Dan berpegang teguhlah
Kalian semua
kepada tali (agama) Allah,
dan janganlah kalian
bercerai-berai.
(Al-Quran 3:103)

Kelima, di kalangan kaum Muslim, perasaan yang ada dan berkecamuk bisa jadi bermacam-macam, tetapi jelas tidak pasif. Islam selalu mendorong mereka untuk beraksi. *Jihad,* seperti disinggung di atas, dapat dijalankan di dalam hati, dengan lidah atau dengan tangan. Tetapi yang penting, *jihad* itu harus dijalankan, apa pun cara yang dipakai. Juga perlu diperhatikan bahwa dua dari tiga cara untuk menjalankan *jihad* bersifat aktif. Beraksi, karena itu, sangat penting bagi kaum Muslim, dan ini menjadi dasar teori modern mengenai aksi-aksi nirkekerasan.

Kelima ciri orang Islam tersebut, seperti terlihat dalam uraian singkat di atas, dapat kita namakan "Lima Pilar Aksi-aksi Nirkekerasan Islam." Kelima pilar aksi-aksi nirkekerasan Islam ini sepadan sekali dengan Rukun Islam yang Lima: *Syahadat* (sumpah mengakui tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya); *Salat* (sembahyang lima waktu, dari subuh sampai matahari terbenam, didahului dengan mengambil air suci); *Zakat* (kewajiban memberi sedekah); *Puasa* (tidak makan dan minum di bulan Ramadan sejak subuh hingga matahari terbenam, sambil membersihkan lidah dan hati); dan *Naik haji* (mengunjungi Tanah Suci Mekkah setidak-tidaknya sekali dalam hidup, bila mampu melakukannya). Dapat diperkirakan, tiap-tiap rukun Islam ini menumbuhkan kualitas tertentu dalam diri setiap orang yang senantiasa melaksanakannya.

Bagi seorang Muslim, Syahadat berfungsi menegaskan bahwa dia seorang Islam dan tidak akan membiarkan hal-hal lain meng-

ungguli Kemauan Tuhan. Kepatuhan hanya kepada Tuhan ini berarti ada kemungkinan bahwa seorang Muslim tidak akan patuh pada kekuasaan yang berlawanan dengan perintah Tuhan. Salat, di tingkat pemahaman yang lebih rendah, adalah suatu latihan untuk menanamkan disiplin. Kalau dilakukan bersama-sama, yang biasanya lebih dianjurkan, salat berarti menegaskan persamaan. Si kaya berdiri bahu-membahu dengan si miskin pada saat salat bersama itu. Zakat mengingatkan dan menegaskan pada seorang Muslim mengenai kewajibannya pada masyarakat umum. Zakat mengasah perasaan kaum Muslim agar mereka peka terhadap masalah-masalah orang lain dan mendorong mereka mengambil langkah-langkah untuk memecahkannya. Puasa berarti latihan untuk berkorban dan turut merasakan penderitaan orang lain. Kedua hal ini melatih kaum Muslim untuk bersabar—sifat yang dianggap Badsha Khan sangat penting untuk aksi-aksi nirkekerasan dalam Islam.[46] Ibadah haji berguna untuk mempererat tali persaudaraan dan mengokohkan kepercayaan bahwa kaum Muslim adalah satu, terlepas dari suku bangsa, warna kulit, kebangsaan, atau kelas yang memisahkan mereka. Ibadah ini sama dengan kembali ke permulaan, untuk menenggelamkan diri di dalam sumber hidup abadi yang telah menuntun nenek moyang mereka beribu-ribu tahun yang lalu.

Dengan kata lain, seorang Muslim yang menjalankan ajaran agamanya memiliki potensi untuk tidak patuh, disiplin, sadar akan keadaan masyarakat/beraksi, sabar/berkemauan untuk berkorban demi suatu tujuan, dan memiliki gagasan kesatuan; semua ini memainkan peranan penting dalam berhasilnya aksi-aksi nirkekerasan.[47] Sekarang tinggal melihat bagaimana kaum cendekiawan Muslim memanfaatkan sumberdaya yang subur bagi aksi-

[46]Easwaran, *A Man to Match His Mountains*, hal. 117.
[47]Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Bagian 1 dan 2.

aksi nirkekerasan ini dan memecahkan berbagai paradoks kehidupan sebagai seorang Muslim sejati dalam dunia masa kini.

Kesimpulan: Delapan Tesis Aksi-aksi Nirkekerasan dalam Islam

Esai ini ditujukan kepada kaum Muslim dan mereka yang memilih bersibuk diri mengkaji Islam dan dunia modern. Bahan-bahan yang digunakan berasal terutama dari sumber utama yang dapat diterima sebagian besar kaum Muslim, yakni Al-Quran dan Hadis. Sudah sepatutnya Islam dilihat dari sudut pandang baru. Sudut pandang lama adalah pandangan dunia yang menerima kekerasan sebagai sesuatu yang normal. Karena itu, kaum Muslim yang menganut asas nirkekerasan harus meninggalkan pandangan lama ini. Agar transformasi sudut pandang ini dapat terwujud, sikap menerima kekerasan harus benar-benar ditinjau kembali. Esai ini tidak akan diakhiri dengan uraian lagi tetapi dengan delapan tesis mengenai aksi-aksi nirkekerasan Islam. Tesis ini dimaksudkan sebagai tantangan bagi kaum Muslim, juga mereka yang terus berpegang pada citra Islam yang telah membeku, agar dapat diperoleh arti perdamaian yang sebenarnya—ketiadaan kekerasan, baik yang bersifat struktural maupun personal.

1. Bagi Islam, masalah kekerasan adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari lingkup moral Islam.
2. Kekerasan yang digunakan kaum Muslim, kalau ada, harus didasarkan atas aturan-aturan yang tercantum dalam Al-Quran dan Hadis.
3. Jika kekerasan yang digunakan tidak dapat membedakan antara mereka yang terlibat dalam peperangan (kombatan) dan yang bukan, maka kekerasan itu tidak dapat diterima Islam.
4. Teknologi pemusnah modern sekarang ini praktis tidak memungkinkan pembedaan antara kombatan dan non-kombatan.
5. Pada zaman modern ini, kaum Muslim tidak dapat menggunakan kekerasan.

6. Islam mengajarkan agar kaum Muslim berjuang untuk mencapai keadilan, dengan pengertian bahwa jiwa manusia itu—seperti halnya semua ciptaan Tuhan—memiliki tujuan tertentu dan bersifat suci.
7. Agar dapat menjalankan kewajiban-kewajiban Islam secara penuh, kaum Muslim harus menggunakan cara-cara nirkekerasan sebagai alat perjuangan baru.
8. Islam sendiri merupakan tanah subur untuk tumbuhnya aksi-aksi nirkekerasan, karena dalam Islam ada potensi besar untuk ketidakpatuhan (*disobedience*), kuatnya disiplin, kesediaan berbagi dan tanggung jawab sosial, kegigihan dan kesediaan berkorban, dan kepercayaan akan kesatuan masyarakat Muslim dan keutuhan umat manusia.

Bahwa tesis-tesis tentang aksi-aksi nirkekerasan kaum Muslim di atas penting sekali untuk perdamaian dunia dan merupakan bagian dari makna Islam sejati; hal itu sudah jelas tercantum dalam Al-Quran sendiri:

> Damai!—kata
> ucapan selamat dari Tuhan
> Yang Maha Penyayang.
> (Al-Quran 36:58)***

Bab II

NILAI-NILAI INTI ISLAM UNTUK CIPTA-DAMAI: PRAKTIK NABI SEBAGAI PARADIGMA*

Sebagai *dîn*, atau cara hidup yang menyeluruh, Islam mendaku mencakup seluruh bidang aktivitas manusia. Karena itu, tidak sulit mencari konsep-konsep tentang cipta-damai (*peace making*) dalam agama tersebut. Namun, mengidentifikasi "nilai-nilai inti" yang kondusif untuk cipta-damai dan dapat diterima kaum Muslim tak selamanya mudah, karena dalam Islam gagasan perdamaian itu sendiri bukannya tak bermasalah. Contohnya, sebagian orang akan berpendapat bahwa kata Arab yang terkenal untuk perdamaian, yaitu *salam*, hanya berarti ketenangan dan keselamatan. Sementara istilah *sulh̲*, yang berarti gencatan senjata atau perjanjian

---

*Diterjemahkan dari Chaiwat Satha-Anand, "Core Values for Peacemaking in Islam: The Prophet's Practice as Paradigm," dalam Elise Boulding (ed.), *Building Peace in the Middle East: Challenges for State and Civil Society* (Boulder& London: Lynne Rienner Publishers, 1944), hal. 295-302. Dalam bahasa Indonesia, esai ini pernah diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dan diterbitkan dalam Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), hal. 26-37. Untuk terbitan kali ini, penyunting melakukan revisi atas naskah di atas, berdasarkan sumber aslinya.

penghentian peperangan untuk suatu waktu, menunjukkan berakhirnya perang.[1] Yang lainnya akan menegaskan bahwa kata *salam* memiliki setidaknya enam makna, yang mencakup makna keamanan dan keabadian dalam pengertian yang non-duniawi, kesehatan, keterpeliharaan/keselamatan, ucapan salam, penyerahan diri secara ikhlas, serta kebebasan dari unsur-unsur yang mengganggu.[2]

Agar sampai pada nilai-nilai inti yang kondusif bagi cipta-damai dan diterima sebagian besar Muslim, praktik-praktik damai Nabi Muhammad dalam menyelesaikan konflik yang keras atau potensial mengarah kepada kekerasan akan dikemukakan, dan nilai-nilai inti akan diidentifikasi dari praktik-praktik tersebut. Karena praktik beliau (*Sunah*) telah diterima sebagai paradigma bagi urusan-urusan kemanusiaan di kalangan kaum Muslim, sorotan atas nilai-nilai inti ini akan memberikan sumbangan berarti bagi pendekatan cipta-damai terhadap situasi eksistensial yang melibatkan kaum Muslim sebagai pihak yang terlibat dalam konflik-konflik yang keras. Saya akan mulai dengan klarifikasi singkat terhadap gagasan cipta-damai.

Bina-Damai

Asosiasi Riset Perdamaian Internasional, dalam laporan tahun 1990 kepada UNESCO tentang "Bina-Damai dan Pembangunan di Libanon", membedakan "bina-damai" *(peacebuilding)* dari "jaga-damai" *(peacekeeping)* dan "cipta-damai" *(peacemaking)*. Bina-

[1]Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1991), hal. 78-79. Lewis juga menunjukkan bahwa menurut para fukaha, hubungan permanen antara dunia Islam dan dunia kafir hanya perang terbuka dan laten. Jika garis pemikiran ini diterima secara tidak kritis, adalah mustahil untuk berbicara tentang damai dan penciptaan perdamaian dalam Islam.

[2]*The Glorious Quran*, tr. A. Yusuf Ali (The Muslim Students' Association of the United States & Canada, 1977), hal. 780, fn. 2512. Seluruh kutipan ayat Al-Quran dalam bab ini diambil dari sumber tersebut.

damai dipandang sebagai tindakan membangun rasa percaya yang bertujuan mengurangi mispersepsi dan stereotipe. Bina-damai juga memudahkan peningkatan hubungan dengan mendorong kelompok-kelompok yang bertikai supaya berpartisipasi dalam proyek dan program bersama.[3] Johan Galtung menegaskan bahwa jaga-damai, cipta-damai dan bina-damai termasuk ke dalam pendekatan-pendekatan berbeda. Jaga-damai, yang umumnya bertalian dengan upaya militer, bersifat memisahkan. Jika cipta-damai muncul dari pendekatan resolusi konflik, maka bina-damai dipandang merekat. Galtung tampaknya lebih suka istilah bina-damai karena hal ini mengarah kepada "faktor-faktor yang mendasar" dalam hubungan antara pihak-pihak dan terpusat pada "struktur-struktur perdamaian" yang memupus sebab-sebab perang dan menawarkan alternatif-alternatif terhadap perang dalam situasi-situasi yang potensial mengarah kepada kekerasan. Namun, dia juga mengakui kenyataan bahwa gagasan bina-damai barangkali "terlalu struktural dan kurang memperhitungkan sikap, sentimen, dan emosi."[4] Tetapi, dia menegaskan bahwa cipta-damai, dengan penekanannya pada para pelaku dan perasaan mereka tentang kewajiban moral dan komitmen, "pada umumnya tidak cukup."[5]

Dalam konteks pencarian nilai-nilai inti yang kondusif bagi perdamaian dari dalam tradisi keagamaan, saya menegaskan bahwa gagasan cipta-damai amat penting justru karena penekanannya pada "sikap, sentimen, emosi, dan kewajiban moral." Cipta-damai secara tegas mengandung arti aksi manusia. Orang *menciptakan*

---

[3]International Peace Research Association, "Peace Building and Development in Lebanon", Laporan akhir yang diajukan kepada UNESCO, Paris, 11-13 April, 1990, hal. 7-8.

[4]Johan Galtung, "Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding," dalam Johan Galtung, *Peace, War and Defence: Essays in Peace Research*, (vol. II), (Copenhagen: Christian Ejlers, 1976), hal. 302.

[5]Galtung, "Three Approaches to Peace", hal. 296-297.

teman, tetapi mereka *membangun* pesawat B-52 atau kapal selam nuklir. Jika perdamaian hendak dipahami sebagai sesuatu yang manusiawi, yaitu sebagai ketiadaan kekerasan baik langsung maupun struktural, dan jika struktur dapat diciptakan secara manusiawi melalui tindakan-tindakan manusia, maka istilah yang seharusnya dipilih adalah cipta-damai.

Cipta-damai juga telah digunakan dalam kaitannya dengan aksi-aksi nirkekerasan. Ketika membahas upaya-upaya transformatif ke arah suatu model aksi tanpa senjata, Beverly Woodward mendefinisikan cipta-damai nirkekerasan sebagai "berbagai jenis intervensi tanpa senjata dalam situasi konflik keras atau mengarah ke kekerasan."[6] Jenis aktivitas ini dipandu oleh "tujuan ganda mengurangi kekerasan dan melindungi hak-hak berbagai pihak yang terlibat konflik."[7] Lebih jauh, istilah cipta-damai juga memiliki konotasi religius. "Diberkatilah para pencipta perdamaian," merupakan ayat Injil terkenal dari "Khotbah di atas Bukit".[8]

Untuk tujuan kita, cipta-damai—dengan tekanan manusiawinya yang tegas—sangat cocok di sini, karena dari kehidupan dan praktik Nabi Muhammad-lah nilai-nilai inti yang dikehendaki akan diidentifikasi.

Praktik Nabi sebagai Paradigma Nilai Kaum Muslim

Kaum Muslim berkeyakinan bahwa Al-Quran adalah Kalam Allah yang diwahyukan melalui Nabi Muhammad yang tuna aksara. Nabi harus tuna aksara, serupa Maria, Ibunda Yesus, harus perawan. Sebab, Kalam Ilahi hanya dapat diterakan di atas pijakan

---

[6]Beverly Woodward, "Nonviolent Struggle, Nonviolent Defence and Nonviolent Peacemaking," dalam Carolyn M. Stephenson (ed.), *Alternative Methods for International Security*, (New York: Univ. Press of America, 1982), hal. 141.

[7]Woodward, "Nonviolent Struggle," hal. 148, catatan kaki 5.

[8]*The New Jerusalem Bible*, Mateus 5:9, (London: Darton, Longman & Todd, 1985), hal. 1616.

daya terima manusia yang murni dan sejati. "Jika Kalam ini dalam bentuk daging, kesejatiannya disimbolkan oleh keperawanan ibu yang melahirkan Kalam, dan jika Kalam itu dalam bentuk kitab, kesejatiannya disimbolkan oleh karakter tuna aksara orang yang dipilih untuk mengungkapkan Kalam tersebut."[9]

Dalam pengertian semacam ini, kehidupan dan tindakan Nabi merefleksikan pesan Ilahi yang diwahyukan melaluinya. Imam al-Ghazali (1058-1111), salah seorang teolog dan filsuf Islam terbesar, menulis bahwa karakter Nabi adalah Al-Quran.[10] Inilah sebabnya Al-Quran menyatakan: "Sesungguhnya pada diri Rasulullah (Muhammad) itu terdapat pola keteladanan yang baik bagimu."[11] Kehidupannya merupakan suatu teladan universal bagi kaum Muslim di seluruh dunia. Dan karena Nabi Muhammad berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan politik dalam pengertian sepenuhnya, perilakunya menjangkau seluruh bidang aktivitas manusia.

Saya akan memusatkan perhatian pada dua kejadian penting di mana aktivitas-aktivitas cipta-damai Nabi Muhammad sangat jelas. Kedua kejadian ini—yang dikenal dengan baik oleh kaum Muslim di seluruh penjuru dunia dan, karena itu, diterima secara umum—adalah pembangunan kembali Kabah pada 605 dan penaklukkan kembali Mekkah pada 630. Sekalipun secara historis tidak berhubungan, kedua peristiwa itu berkaitan secara teoretis, khususnya jika ditinjau dari perspektif cipta-damai. Kejadian pertama berlangsung sebelum pewahyuan Al-Quran kepada Muhammad dan, karenanya, merupakan waktu ketika dia dapat dipandang sebagai orang biasa yang tidak memiliki kekuasaan

---

[9]Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities in Islam* (London: Unwin Hyman, 1988), hal. 44.

[10]Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, Maulana Fazul-ul-Karim (tr.), (Lahore: Sind Sagar Academy, tt.), kitab II, hal. 260.

[11]Al-Quran, 33:21.

politik apa pun. Kejadian ini juga merupakan suatu konflik yang secara potensial mengarah kepada kekerasan. Peristiwa kedua terjadi ketika dia kembali ke Mekkah sebagai pemenang dan pemimpin politik yang berkuasa, setelah pengasingan yang lama di Madinah. Kejadian ini dapat dipandang sebagai tahap akhir dari konflik keras yang berkepanjangan. Nilai-nilai inti yang kondusif untuk cipta-damai dapat diidentifikasi dari tindakan Nabi Muhammad dalam kedua peristiwa itu: pertama kali dilakukan sebagai individu yang tuna kuasa, dan belakangan sebagai pemimpin politik yang berkuasa.

Membangun kembali Kabah

Menurut Al-Quran, Kabah dibangun oleh Ibrahim[12] sebagai Rumah Tuhan pertama dalam tradisi monoteisme. Di dalam Kabah, ada sebuah batu hitam yang diyakini sebagai meteor. Al-Ghazali menulis bahwa batu hitam itu "adalah salah satu permata dari permata-permata Surga."[13] Dalam tradisi Islam, batu ini berasal dari langit, yang melambangkan akad asal (*al-mitsaq*) antara Tuhan dan manusia, serta melambangkan bahwa manusia harus hidup selaras dengan kebenaran dan memelihara dunia.[14]

Pada 605, ketika Nabi Muhammad berusia 35 tahun, masyarakat Mekkah membangun kembali Kabah, yang sebelumnya rusak oleh banjir. Ketika itu, Kabah tegak tanpa atap dan hanya sedikit lebih tinggi dari tubuh manusia. Berbagai klan mengumpulkan batu untuk meninggikan bangunan Kabah. Mereka bekerja secara terpisah, hingga temboknya cukup tinggi untuk meletakkan batu hitam itu di sudutnya. Kemudian, meletuslah pertikaian pendapat karena setiap klan ingin mendapatkan kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkannya di tempatnya.

---

[12]Al-Quran, 2:125-127.

[13]Al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, kitab I, hal. 234.

[14]Nasr, *Ideals and Realities in Islam*, hal. 26.

Kebuntuan berlangsung empat atau lima hari dan masing-masing klan bersiap-siap bertarung untuk menyelesaikan konflik.

Kemudian, orang tertua dari yang hadir mengusulkan kepada kelompok-kelompok yang bertikai itu supaya mereka mengikuti apa yang disarankan orang berikutnya yang memasuki kompleks Kabah melalui gerbang "Bab al-Safa". Seluruh pihak menyepakati usulan ini. Orang pertama yang masuk melalui gerbang tersebut adalah Muhammad. Setiap orang gembira karena Muhammad mereka kenal sebagai *al-amîn*, yang terpercaya lagi tulus. Mereka siap menerima keputusannya.

Setelah mendengarkan kasusnya, Muhammad meminta mereka membawakan untuknya sepotong jubah, yang kemudian dia bentangkan di atas tanah. Dia mengambil batu hitam dan meletakkannya di tengah-tengah kain itu. Lalu, dia berkata: "Marilah setiap klan memegang pinggiran jubah. Kemudian, kalian angkatlah bersama-sama." Ketika mereka mengangkatnya mencapai ketinggian yang tepat, Muhammad mengambil batu itu dan meletakkannya di sudut. Dan pembangunan kembali Kabah dilanjutkan hingga selesai.[15]

Dari tindakan Nabi dalam kasus ini, nilai-nilai inti untuk cipta-damai berikut ini dapat diidentifikasi. Kesabaran tentunya merupakan nilai utama dalam upaya cipta-damai oleh Nabi, karena dia mendengar terlebih dahulu. Tindakan mendengarkan menandakan kesabarannya dan kehendak untuk mempelajari seluruh informasi yang dia dapat. Dengan mengajak setiap klan

---

[15]Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester, Vt.: Inner Traditions International, Ltd., 1983), hal. 41-42. Kehidupan Nabi didokumentasikan di dalam Hadis, yang otentisitasnya mungkin dipermasalahkan sejumlah sarjana. Bagian ini bukan tempatnya untuk menaksir otentisitas sumber-sumber kedua peristiwa yang dikutip di sini. Namun, intinya adalah bahwa ceritera dalam kehidupan Nabi semacam itu dikenal luas. Dua kejadian tersebut pada dasarnya dipilih karena nilai-nilai pedagogis dan relevansinya terhadap upaya-upaya penciptaan perdamaian di benak kaum Muslim pada umumnya.

memegang pinggiran jubah, dia menegaskan signifikansi dan martabat masing-masing kelompok yang bertikai. Mereka seluruhnya setara. Nilai inti di sini adalah penghormatan atas kemanusiaan seluruh kelompok. Ketika dia mengajak mereka mengangkat jubah bersama-sama, tindakannya ini menyiratkan bahwa kehormatan tidak harus diperoleh dengan mengorbankan kehormatan pihak lain atau dengan menggunakan kekerasan, tetapi bisa dibagi bersama. Dalam kenyataannya, nilai berbagi merupakan yang terpenting dalam kasus ini. Berbagi bersama menjadi mungkin dengan partisipasi yang sama di kalangan kelompok-kelompok yang bertikai. Sebagai tambahan, nilai berpikir kreatif yang ditandai dengan pemanfaatan jubah secara inovatif sebagai suatu wahana untuk menyelesaikan konflik tersebut, juga mesti ditekankan.

Secara keseluruhan, paradigma penciptaan perdamaian yang diperoleh dari tindakan Nabi sewaktu ia tidak memiliki kekuasaan politik apapun terdiri dari empat nilai penting: kesabaran, penghargaan terhadap kemanusiaan seluruh pihak, berbagi bersama, dan kreativitas dalam penyelesaian masalah.

Kembali ke Mekkah

Pesan Ilahi pertama kali diwahyukan kepada Nabi ketika dia berusia 40 tahun. Setelah beberapa waktu, orang-orang yang berkuasa di Mekkah merasa bahwa risalah Nabi merupakan suatu ancaman dan berupaya memintanya supaya tidak mengkhotbahkannya. Banyak pengikut Nabi yang dianiaya. Beberapa di antaranya disiksa dan dibunuh.[16] Pada 622, ketika berusia 53 tahun, Nabi memimpin kaum Muslim melakukan eksodus dari Mekkah ke Madinah, yang dikenal sebagai *Hijrah*. Setelah delapan tahun berjuang dan berperang dengan orang-orang

[16]Lings, *Muhammad*, hal. 79-80.

Mekkah, dia memimpin suatu pasukan yang terdiri dari 10.000 orang kembali ke Mekkah. Orang-orang Mekkah, yang berbuat kesalahan terhadap kaum Muslim pada masa-masa sebelumnya, takut terhadap aksi balas dendam mereka.

Tetapi, ketika memasuki kota Mekkah, Nabi berpidato kepada orang-orang yang menunggu tidak jauh dari Kabah. Dia bertanya: "Apa yang akan kalian katakan dan apa yang akan kalian pikirkan?" Mereka menjawab: "Kami berkata dan berpikir baik: Saudara yang terhormat dan murah hati, anak dari saudara yang terhormat dan murah hati, Andalah yang akan memberi perintah." Dia kemudian berbicara kepada mereka dengan menggunakan kata-kata yang—menurut Al-Quran—digunakan Yusuf ketika memaafkan saudara-saudaranya yang datang menemuinya di Mesir. Dia berkata: "Sesungguhnya aku berkata seperti yang diucapkan saudaraku Yusuf: Pada hari ini tidak ada celaan (yang ditimpakan) atas kalian: Tuhan akan mengampuni kalian, dan Dialah yang maha penyayang di antara para penyayang."[17]

Terlihat jelas bahwa nilai tunggal terpenting yang dapat diidentifikasi dari tindakan Nabi pada waktu penaklukan Mekkah adalah memaafkan. Tindakan ini bukan semata-mata taktik politik. Sebab dia mengikuti suatu pola perilaku yang mapan. Al-Ghazali menceritakan bahwa suatu ketika seseorang meletakkan pedangnya ke kepala Nabi dan bertanya siapa yang akan melindunginya. Nabi Muhammad menjawab: "Tuhan." Pedang jatuh dari tangan orang itu dan Nabi memungutnya. Dia kemudian mengajak orang itu untuk bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan-Nya. Orang tersebut berkata: "Saya tidak cemburu terhadapmu, saya tidak akan membunuhmu. Saya tidak akan mengikutimu dan saya tidak

[17]Al-Quran, 12:92. Lihat rincian kisah kembalinya Nabi ke Mekkah dalam Lings, *Muhammad*, hal. 297-303.

akan bergabung dengan orang-orang yang memerangimu." Nabi kemudian membebaskannya.[18] Dalam kasus lainnya, seorang perempuan Yahudi mencampurkan racun ke dalam makanan Nabi di Khaibar. Ketika perempuan itu tertangkap, dia berkata: "Saya bermaksud membunuhmu." Nabi menjawab: "Tuhan tidak akan memberimu kekuasaan untuk melakukan itu." Para sahabat Nabi kemudian meminta persetujuan Nabi untuk membunuh perempuan itu. Nabi, sekali lagi, memaafkannya dan menjawab, "Jangan bunuh dia."[19]

Pola perilaku Nabi, yang dibentuk oleh nilai inti kepemaafan, merupakan suatu manifestasi ajaran-ajaran wahyu Tuhan. Ditetapkan dalam Al-Quran bahwa memaafkan merupakan kewajiban kaum Muslim, bahkan ketika mereka marah.[20] Al-Quran juga secara jelas menegaskan:

> Balasan untuk suatu kejahatan
> Adalah kejahatan yang serupa dengannya
> Tetapi jika seseorang
> Memberi maaf dan melakukan rekonsiliasi
> Balasannya adalah
> Dari Tuhan: Karena (Tuhan)
> Tidak menyukai orang yang
> Melakukan kezaliman.[21]

Menurut ayat ini, pemberian ampunan dan rekonsiliasi adalah tindakan tepat dalam suatu situasi konflik. Lebih jauh, karena memaafkan merupakan suatu nilai yang secara jelas dianjurkan di dalam Al-Quran, maka hal ini berarti Islam meyakini bahwa manusia mampu menjalaninya. Memaafkan merupakan obat

---

[18]Al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, Kitab II, hal. 271.
[19]Al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din,* Kitab II, hal. 271.
[20]Al-Quran, 42:37.
[21]Al-Quran, 42:40.

penawar terhadap tindakan-tindakan masa lalu yang tidak dapat diubah.[22] Sebagai suatu proses antara dua kelompok yang bertikai, memaafkan menjadi suatu tindakan saling membebaskan bagi yang memberi maaf dan yang dimaafkan. Maaf membantu mengubah hubungan-hubungan sosial, sehingga perdamaian menjadi mungkin di masa depan.

Kelima nilai inti Islam—kesabaran, penghormatan atas kemanusiaan pihak lain, berbagi bersama, kreativitas, dan memaafkan—yang diidentifikasi dari kedua kisah dalam kehidupan Nabi di atas adalah kondusif bagi penciptaan perdamaian. Tetapi, nilai-nilai ini merupakan manifestasi tujuan Ilahi yang tertanam dalam misi Nabi Muhammad. Akibatnya, ada kebutuhan untuk menempatkan nilai-nilai tersebut di dalam makna teleologis eksistensi Nabi supaya potensi-potensinya dapat diungkap.

Kepengasihan sebagai Kunci Paradigma Kenabian

Yang dibahas sejauh ini terutama sekali menyangkut gagasan perdamaian sebagai ketiadaan kekerasan langsung. Salah satu alasannya adalah bahwa Islam memiliki posisi yang jelas tentang kekerasan struktural. Al-Quran menyatakan:

> Dan perangilah mereka
> Sehingga tidak ada lagi
> Huru-hara atau aniaya
> Dan terciptalah
> Keadilan dan keimanan kepada Tuhan
> Seluruhnya dan di mana-mana[23]

---

[22]Geiko Muller-Fahrenholz, "Is Forgivness in Politics Possible?: 10 Theses," makalah disampaikan pada 13th General Conference of the International Peace Research Association, Groningen, The Netherlands, 3-7 Juli, 1990.

[23]Al-Quran, 8:39.

Dapat diperdebatkan bahwa Islam, sebagai suatu keyakinan, menekankan dengan tegas ketiadaan kekerasan struktural.[24] Dalam wilayah kekerasan langsung, konsep *jihad* sangatlah problematis. Konsep ini pada umumnya dipahami sebagai perang suci yang dikumandangkan kaum Muslim terhadap orang-orang kafir atau musuh-musuh Islam. Tetapi, bertentangan dengan pemahaman umum, *jihad* dilukiskan dalam Al-Quran sebagai suatu upaya atau perjuangan melawan instink-instink yang berupaya menjauhkan manusia dari iman kepada Tuhan.[25] Sarjana-sarjana klasik Islam, seperti Ibn Taymiyyah, misalnya, mendesak bahwa *jihad* dijalankan dengan hati, lidah, atau tangan. *Jihad* dengan hati, atau perjuangan menentang kelemahan atau kejahatan batin seseorang, sering digambarkan sebagai "*jihad* yang lebih besar", sedangkan "*jihad* yang lebih kecil" adalah melawan musuh-musuh eksternal.[26]

Dengan adanya tradisi Islam yang kaya, maka penting dicatat bahwa nilai-nilai inti yang kondusif bagi penciptaan perdamaian dapat diidentifikasi seperti yang dibahas di atas. Lantaran praktik-praktik Nabi digunakan sebagai paradigma untuk tindakan manusia, maka penting sekali untuk mendiskusikan makna teleologis eksistensi Nabi.

Beberapa ayat di dalam al-Quran secara jelas menunjukkan tujuan Ilahi dari eksistensi Nabi Muhammad. Dikatakan bahwa

---

[24]Johan Galtung, "Religion as a Factor," dalam Glenn D. Paige (ed.), *Buddhism and Leadership for Peace*, (Honolulu: Dae Won Sa, Temple of Hawaii, 1984), figs. 4 dan 5, hal. 67-68.

[25]Al-Quran, II:218, IV:95-96, IX:19.

[26]Chaiwat Satha-Anand (Qader Muheideen), "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Action," dalam Ralph Crow, Philip Grant dan Saad E. Ibrahim (eds.), *Arab Nonviolent Political struggle in the Middle East* (Boulder, Colo.:Lynne Rienner Publishers, 1990), hal. 25-28. Dalam karya ini saya juga mengemukakan gagasan bahwa Islam adalah lahan yang subur bagi nir-kekerasan karena memiliki potensi-potensinya untuk, antara lain, ketidaktundukan, disiplin kuat, dan tanggung jawab sosial. (Lihat Bab I dalam buku ini juga—Pen.)

ia diutus oleh Tuhan sebagai "belas kasih bagi siapa saja di antara kamu yang beriman."[27] Karena belas kasih Tuhan tidak bersifat selektif, ayat lainnya dalam al-Quran secara inklusif menyatakan bahwa: "Kami tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai belas kasih bagi sekalian alam."[28]

Belas kasih universal inilah yang meresap ke dalam eksistensi Nabi. Tindakan dan praktiknya muncul dari eksistensi semacam itu dan, dengan demikian, nilai-nilai yang diidentifikasi di atas merupakan manifestasinya. Sebagai tambahan, belas kasih yang menjiwai paradigma Kenabian juga membantu mengungkapkan potensi-potensi kelima nilai inti tersebut.

Dari belas kasih, kehendak untuk bersabar muncul. Rasa belas kasih juga memudahkan tindakan menghargai kemanusian pihak lain yang, pada gilirannya, akan kondusif untuk berbagi bersama. Tanpa belas kasih, penghentian kebencian yang dipupuk oleh kenangan pahit masa lalu akan menjadi sulit dan, karenanya, memberi maaf menjadi hampir mustahil. Sebagai suatu nilai, kreativitas lebih problematis. Kreativitas dalam penggunaan kekerasan merupakan hal yang lazim, seperti terbukti oleh kemajuan teknologi militer. Belas kasih dapat menyalurkan kreativitas ke saluran-saluran yang kondusif bagi perdamaian.

Dengan memanfaatkan praktik-praktik Nabi sebagai paradigma, Islam menawarkan satu set nilai-nilai inti yang berhubungan satu sama lain dan kondusif bagi penciptaan perdamaian. Gagasan tentang belas kasih yang mengatur alam semesta berfungsi sebagai pedoman yang kuat untuk membuka kekuatan penuh nilai-nilai tersebut dan membantu umat manusia menyadari potensi mereka sebagai pencipta perdamaian.***

---

[27]Al-Quran, 9:61.

[28]Al-Quran, 21:107.

Bab III

NADA ISLAM DALAM "AHIMSA" GANDHI*

Gambaran mengenai hubungan yang dekat antara Islam dan pedang cukup populer. Citra ini tidak hanya muncul dari rasa tidak bersalah, tatapi juga dari rasa takut dan ketidaktahuan. Selama bagian terakhir abad ke-19, misalnya, Rev. Dr. C.G. Pfander, seorang misionaris yang aktif di kalangan kaum Muslim India, menulis: "Jika kita mengkaji perilaku pengikut-pengikut Muhammad, kita melihat bahwa mereka berpikir tidaklah penting bagi mereka mengikuti aturan keagamaan dan moral. Tuhan hanya menuntut satu hal dari mereka: bahwa mereka harus berjuang demi Tuhan dengan pedang, panah, belati, dan mandau untuk terus membunuh."[1] Jenis tulisan misionaris berusia satu

---

*Esai ini pertama kali diterbitkan dengan judul "The Islamic Tunes of Gandhi's Ahimsa," dalam *Gandhi Marg*, Vol. 14, No. 1 (April-June, 1992), hal. 107-115. Dalam bahasa Indonesia, esai ini pernah diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dan diterbitkan dalam Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), hal. 39-50. Untuk terbitan kali ini, penyunting melakukan sedikit revisi atas naskah di atas.

[1]Dikutip dalam Hazrat Mirza Tahir Ahmad, *Murder in the Name of Allah*, trans. Syed Barakat Ahmad (Cambridge:Lutterworth Press, 1989), hal. 14. Ditulis oleh seorang pemimpin spiritual Muslim yang kontroversial, buku ini merupakan kritik menarik terhadap kaum Muslim yang berupaya menjustifikasi penggunaan kekerasan dengan memanfaatkan agamanya.

abad ini menopang citra Islam dan pedang dewasa ini yang, pada gilirannya, terkadang diperkuat kembali oleh kurangnya perhatian terhadap sumbangan Islam kepada perdamaian dan nirkekerasan.

Dalam suatu buku daras tentang nirkekerasan yang terbit baru-baru ini, penyuntingnya secara bijak mengawalinya dengan suatu bab tentang asal-usul nirkekerasan. Jika asal-usul nirkekerasan dalam filsafat dan agama Timur (Jainisme, Taoisme, dan Hinduisme), demikian pula dengan tradisi oksidental—yakni Kristen dan Yahudi—dicakup dengan baik, Islam sebagai asal-usul nirkekerasan sirna secara mencolok.[2]

Tetapi, pengabaian yang paling mengganggu terhadap fakta-fakta tentang Islam dan nirkekerasan barangkali tampak dalam buku lainnya, *The Handbook of Nonviolence*. Penulisnya membagi buku ini ke dalam dua bagian. Karya Aldous Huxley, *Encyclopedia of Pacifism*, yang pertama kali muncul pada 1937, diterbitkan sebagai bagian pertamanya. Bagian keduanya adalah pilihan topik-topik signifikan dalam bidang nirkekerasan yang disusun secara alfabetis. Di bawah topik "Gandhi, Mohandas K.," penulisnya mengungkapkan: "Pada 1948 Gandi dibunuh oleh seorang Muslim yang menganggap kampanye nirkekerasan sebagai suatu langkah ke arah penguasaan kaum Muslim oleh kaum Hindu."[3] Siapa saja yang mengakrabi sejarah India modern atau kehidupan Gandhi pasti sangat terkejut. Sebab, mereka pasti mengenal dengan

---

[2]Lihat Robert L. Holmes (ed.), *Nonviolence in Theory and Practice* (Belmont, California: Wadsworth Pub. Co., 1990), hal. 7-40. Namun, dua fakta penting dikemukakan. Pertama, pada bab terakhir mengenai "Contoh-contoh Mutakhir tentang Nirkekerasan," kasus Badshah Khan, seorang pemimpin nirkekerasan Muslim, dicantumkan (hal. 187-191). Kedua, Islam bukan satu-satunya agama yang dihilangkan dalam buku daras suntingan ini. Ketiadaan Buddhisme sebagai asal-usul inspirasi nirkekerasan barangkali lebih sulit dibenarkan mengingat ajarannya tentang larangan membunuh.

[3]Robert Seeley, *The Handbook of Nonviolence* (Westport, Conn.: Lawrence Hill & Co.; New York: Lakeville Press, 1986), hal. 177.

baik bahwa dalam kenyataannya Gandhi dibunuh oleh seorang Hindu, bukan Muslim, dan alasan yang dikemukakan dalam *The Handbook* merupakan fantasi yang berbahaya. Dalam sebuah biografi yang baik, Geoffrey Ashe dengan tepat—meski secara tidak langsung—menegaskan salah satu alasan pembunuhan Mahatma yang sangat bertentangan dengan tulisan pengarang *The Handbook*. Ashe menulis: "Pakistan menyadari bahwa Gandhi mati lantaran mempertahankan masyarakat mereka. Santo Hindu ini adalah seorang martir bagi kaum Muslim."[4]

Kesalahan besar dalam buku Seeley terlihat serius berdasarkan dua alasan. Pertama, ditulis sebagai "buku pegangan" tentang nir-kekerasan, ia secara efektif menegaskan kembali citra tentang kedekatan Islam dengan kekerasan. Kedua, lebih penting lagi, ia menjadikan seorang Muslim bertanggungjawab atas kematian rasul nirkekerasan yang lemah lembut. Kritik tentang citra Islam dan kekerasan, kontribusi teoretis Islam terhadap nirkekerasan, demikian pula kesulitan-kesulitan dalam memperkuat pertalian antara keduanya, telah ditelaah di tempat lain.[5] Karena itu, esai ini berupaya berkonsentrasi pada butir kedua yang berkaitan dengan signifikansi kekeliruan Seeley yang dikemukakan di atas.

Kekeliruan Seeley harus ditentang dengan pendekatan yang lebih radikal dari sekadar menegaskan fakta kesejarahan tentang siapa pembunuh Gandhi. Esai ini merupakan upaya menegaskan bahwa di dalam inti ajaran nirkekerasan Gandhi dapat diiden-

---

[4]Geoffrey Ashe, *Gandhi* (New York: Stein & Day, 1969), hal. 382-83. Lihat juga Newman Rosenthal, *The Uncompromising Truth: Mahatma Gandhi 1869-1948* (Australia: Nelson, 1969), hal. 134-136. Untuk versi difiksikan tentang pembunuhan Gandhi, lihat Manohar Malgonkar, *The Men Who Killed Gandhi* (Delhi: Orient Paperback, 1981). Malgonkar mendaku menerima banyak informasi untuk fiksinya dari kaki tangan pembunuh Gandhi, Nathuram Godse.

[5]Lihat Chaiwat Satha-Anand, "The Nonviolence Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions," dalam Ralph Crow, Philip Grant, & Saade Ibrahim (eds.), *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, (Boulder & London: Lynne Rienner Publisher, 1990), hal. 25-40. (Lihat Bab I dalam buku ini juga – Pen.)

tifikasi jejak-jejak ajaran Islam. Secara khusus, konsep *Ahimsa* Gandhi akan ditelaah menurut perspektif seorang Muslim, dan keserasian antara konsep ini dan keyakinan Islam akan diuraikan secara singkat. Saya akan mengawalinya dengan mengemukakan serangkaian argumen yang menjelaskan mengapa ada keterkaitan antara Islam dan Ahimsa. Kemudian, *nada* Islam yang tersembunyi dalam konsep Ahimsa akan diidentifikasi.

Islam dan Gandhi

Ketertarikan Gandhi terhadap agama yang ada telah dikenal dengan baik. Kalau sudah menyangkut literatur keagamaan, ia adalah kutu buku. Diketahui bahwa ia telah membaca karya Arnold, *The Light of Asia*. Ia mencintai "Khotbah di atas Bukit" dan memuja *Bhagavadgita* (Nyanyian Surgawi). Ia sangat terkesan akan Nabi Muhammad, seperti dilukiskan dalam karya Carlyle, *Heroes and Hero Worship*, atau pun dalam karya Washington Irving, *Life of Mahomet and His Successors*. Tetapi, ibundanya yang baik budi itulah yang sangat banyak mempengaruhinya dalam soal-soal keagamaan.

Sebagai seorang wanita yang sangat religius, Putlibai—ibunda Gandhi—pergi ke kuil setiap hari, tidak pernah makan sebelum beribadah, dan sering melaksanakan puasa. C.F. Andrews melihat bahwa pengaruh ibunda Gandhi sebagai seorang Hindu yang saleh dan lemah-lembut "secara terus-menerus muncul kembali dalam benak dan nuraninya, membuat teks Hindu lama menjadi harum semerbak sehingga tak satu pun di dunia ini yang bisa menandinginya."[6] Tetapi, yang juga menarik tentang ibunda Gandhi adalah kenyataan bahwa ia berasal dari sekte yang memasukkan gagasan-gagasan Islam ke dalam Hinduisme dan, karena itu, memiliki sikap yang ketat terhadap seks, alkohol,

---

[6]Dikutip dalam K.L. Seshagiri Rao, *Mahatma Gandhi and Comparative Religion* (Delhi Varanasi & Patna: Motilal Banarsidass, 1978), hal. 2.

dan tembakau. Ibadah harian dan puasa juga penting baginya.[7] Berpijak pada latar belakang dan pengaruh sang ibu terhadap Gandhi, adalah logis memperkirakan jejak-jejak ajaran Islam dalam gagasannya tentang Ahimsa.

Perasaan Gandhi terhadap Islam adalah rasa hormat. Ia jelas memandang Islam sebagai "salah satu agama wahyu, dan karena itu Al-Quran al-Karim sebagai kitab wahyu serta Muhammad sebagai salah seorang Nabi."[8] Dapat juga dikatakan bahwa keyakinan Gandhi tentang ketidakterpisahan dambaan politik dari dambaan spiritual dipengaruhi oleh teladan Nabi Muhammad. Pada faktanya, C.F. Andrews secara jelas menyatakan dalam karyanya, *Mahatma Gandhi's Ideas*:

> Mengikuti teladan Nabi Islam, Mahatma Gandhi tidak pernah sedetik pun memisahkan yang politik dari yang spiritual, atau gagal menangani secara langsung kejahatan sosial yang muncul di depan matanya. Jadi, instink Nabi yang agung dan praktis sebagai pembaharu, dikombinasikan dengan keyakinan yang kuat terhadap Tuhan sebagai satu-satunya Pencipta dan Pengatur alam semesta, merupakan sumber kekuatan dan dukungan yang konstan bagi diri Mahatma Gandhi dalam perjuangannya.[9]

Bahwa Gandhi mendapatkan Islam sebagai sumber inspirasi, dapat juga disokong oleh bukti—sebagaimana diungkapkan oleh William L. Shirer, seorang sejarawan Amerika—bahwa ia membaca al-Quran untuk mencari inspirasi.[10]

---

[7]Geoffrey Ashe, *Gandhi*, hal. 4-5.

[8]Dikutip dalam K.L Seshagiri Rao, *Mahatma Gandhi and Comparative Religion*, hal. 38.

[9]Dikutip dalam, Rao, *Mahatma Gandhi*, hal 38 .

[10]William R. Shirer, *Gandhi: A Memoir* (New York: Simon & Schuster, 1979), hal. 73. Namun, Shirer menunjukkan bahwa, walaupun ia mengikuti nasehat Gandhi, ia tidak menemukan banyak inspirasi dari pembacaannya [terhadap Al-Quran, pen.]. Harus juga dicatat sikap Shirer yang agak memusuhi Islam dapat ditemukan dalam keseluruhan buku ini. Lihat, misalnya, hal. 73 dan 115.

C.F. Andrews juga menunjukkan bahwa Gandhi amat dipengaruhi oleh masa-masa awal misi Nabi. Inilah masa ketika Nabi Muhammad dihina dan ditolak oleh masyarakatnya sendiri, karena ia memilih untuk berbeda keyakinan dari mereka dan mendakwahkan keyakinannya. Ia menghadapi segala bentuk pelecehan dengan diam, dan dalam hal ini Gandhi menemukan bahwa ajaran Nabi Islam selaras dengan prinsip Ahimsanya.[11]

Keselarasan ajaran Islam dengan konsep Ahimsa Gandhi menemukan manifestasinya yang paling konkret dalam kehidupan dan perjuangan Abdul Gaffar Khan, Sang Gandhi Wilayah Perbatasan (*the Frontier Gandhi*). Ia menulis:

> Tidak satu pun yang mengejutkan dalam diri seorang Muslim atau Pathan seperti saya yang menganut keyakinan nirkekerasan. Ini bukanlah keyakinan baru. Ia diikuti empat belas abad yang silam oleh Nabi dalam keseluruhan kesempatan ketika ia di Mekah, dan sejak itu nirkekerasan diikuti seluruh orang yang ingin menyingkirkan belenggu penindas. Tetapi, selama ini kita melupakannya dan ketika Gandhi membentangkannya di hadapan kita, kita mengira ia tengah menyokong suatu keyakinan baru.[12]

Kehidupan dan perjuangan Abdul Gaffar Khan terdokumentasi secara apik di tempat lain[13] dan bukan cakupan esai ini untuk menelaah secara cermat pemahamannya tentang hubungan antara Islam dan nirkekerasan. Karena itu, saya mengalihkan perhatian

---

[11]Lihat K.L. Seshagiri Rao, *Mahatma Gandhi and Comparative Religion*, hal. 39.

[12]Dikutip dalam Eknath Easwaran, *A Man to Match His Mountains: Badshah Khan, Nonviolent Soldiers of Islam* (Petluma, California: Niligiri Press, 1984)., hal. 103.

[13]Easwaran, *A Man to Match His Mountains*, hal 103.

saya kepada persepsi Gandhi tentang nirkekerasan Abdul Gaffar Khan yang lebih relevan dengan bahasan sekarang ini. Ketika "serdadu nirkekerasan Islam" mengajukan surat pengunduran dirinya pada 1940 dari Panitia Kerja Kongres karena membatasi penggunaan nirkekerasan kepada perjuangan kemerdekaan India menentang otoritas yang berkuasa, Gandhi cenderung mendukung keputusannya. Bahkan, ia menunjukkan bahwa keputusan Gaffar Khan itu didasarkan atas keyakinannya. Baginya, nirkekerasan bukan hanya keyakinan intelektual, tetapi "keyakinan intuitif". Ini dapat terjadi karena Abdul Gaffar Khan "mengambil Ahimsanya dari Al-Quran al-Karim. Ia adalah seorang Muslim yang saleh. Selama menetap dengan saya [Gandhi] setahun lebih, saya tidak pernah melihatnya meninggalkan sembahyang (*namaz)* atau puasa Ramadan kecuali ketika ia sakit."[14]

Menurut Gandhi, kekuatan Abdul Gaffar Khan dalam ketundukannya kepada Ahimsa bersumber dari keyakinan pribadinya yang kukuh terhadap Islam. Saya menyadari arti penting dimensi batin dan pribadi di dalam kecenderungan terhadap nirkekerasan. Tetapi, sebagai ilmuwan sosial, sebaiknya saya tidak membatasi kerangka analisis saya semata-mata pada kekuatan atau kelemahan individu termaksud. Disamping itu, terlihat tidak memadai untuk menjelaskan kenyataan bahwa Abdul Gaffar Khan bukan satu-satunya Muslim yang berpartisipasi dalam perjuangan nirkekerasan Gandhi. Dalam kenyataanya, Dr. Sayyed Mahmud, seorang Muslim terkemuka dan Sekretaris Jenderal Kongres, mengemukakan bahwa sekalipun banyak kaum Muslim yang menarik dukungannya terhadap Gandhi dan Kongres karena pemimpin mereka mencemaskan dominasi Hindu, namun sebanyak *dua belas ribu umat Islam* telah dipenjara selama kampanye nirkekerasan.

[14]M.K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War* (Ahmedabad: Navajivan Pub. House, 1948), vol. I, hal. 298.

Sebagai tambahan, lima ratus Muslim terbunuh sejak Gandhi memulai perjalanannya menuju laut pada 1930.[15]

Dua kemungkinan penjelasan lainnya masih dapat dikemukakan. Pertama, Islam secara inheren kondusif terhadap nirkekerasan dan, karena itu, sejumlah Muslim secara alami akan condong kepada Ahimsa. Namun, seperti ditunjukkan di atas, model penjelasan ini telah diupayakan di tempat lain.[16] Kedua, di dalam konsep Ahimsa Gandhi, ada jejak ajaran Islam dan, karena itu, adalah mungkin bagi kaum Muslim untuk mengikuti Gandhi dalam perjuangannya sepanjang jalan Ahimsa. Formulasi kedua inilah yang akan saya bahas berikut ini.

Ahimsa Gandhi dan Nada Islam di dalamnya

Ahimsa Gandhi merupakan suatu konsep yang kaya dan kompleks. Joan Bondurant, misalnya, memperkirakan bahwa terma tersebut mengekspresikan ajaran etik Hindu kuno, Jain dan Buddha. Menyadari kenyataan bahwa susunan kata itu negatif, ia berpendapat dalam tradisi Hindu dan Buddha, terma tersebut menyiratkan banyak hal yang tetap belum terungkapkan. Pada dasarnya, Ahimsa adalah aksi yang didasarkan atas penolakan terhadap perbuatan merusak.[17]

Tetapi, bila diperhatikan baik-baik, istilah Ahimsa berdiri sendiri sebagai konsep positif. Karena kata himsa bermakna melukai, membunuh, atau menghancurkan, maka ia jelas merupakan konsep negatif. Penerapan kata ini kepada manusia dan/atau masyarakat, maka ia menyiratkan reduksi, penghentian, atau pembatasan eksistensi atau potensi mereka. Konsekuensinya, ketika awalan "a" ditempatkan di depan isti-

---

[15]William Shirer, Gandhi: *A Memoir*, hal. 156.

[16]Lihat catatan 5 di atas.

[17]Joan V. Bondurant, *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict* (Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1967), hal. 23.

lah himsa, ia berubah menjadi konsep negatif ganda dan, karena itu, positif.

Telah banyak bahasan tentang ciri-ciri positif Ahimsa.[18] Gandhi sendiri meluangkan banyak waktu untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang apakah nirkekerasan atau Ahimsa dan apakah yang bukan. Pada 1946, ia menulis: "Pada setiap langkahnya (manusia) ia harus membedakan apa Ahimsa dan apa himsa."[19] Barangkali, pertanyaan yang berbeda terhadap konsep tersebut akan memudahkan pembahasan.

Dalam bentuknya yang paling konkret, Ahimsa adalah penolakan membunuh dengan kemungkinan mati. Ini adalah pergeseran radikal dari kematian lawan ke kematian diri sendiri. Ini adalah konsep yang paling sulit. Sebab, dalam karakternya yang berorientasi-tindakan, konsep ini tidak hanya mendesak pecandu nirkekerasan supaya berhenti membunuh orang lain, tetapi juga mendesak mereka bersiap untuk mati. Gandhi mengemukakan bahwa *Satyagraha* atau Kekuatan Kebenaran yang pada dasarnya bermakna Kekuasaan Kebenaran yang dimanifestasikan melalui nirkekerasan, dalam kenyataannya adalah "seni hidup dan mati." Ia menulis:

> Seni mati menyusul sebagai akibat wajar dari seni hidup. Kematian pasti menimpa semua orang. Seseorang bisa saja mati karena sambaran petir, atau karena gagal jantung, atau gagal pernapasan. Tetapi, itu bukanlah kematian yang dikehendaki atau didoakan oleh Satyagrahi bagi dirinya. Seni mati bagi Satyagrahi adalah menghadapi kematian dengan suka cita dalam menjalankan tugas seseorang.[20]

---

[18]Lihat, misalnya, bahasan M.V. Naidu tentang konsep tersebut dengan mengaitkannya kepada *prema* (cinta) dalam "The Gandhian Vision of the Ideal Political Society," *Peace Research*, vol. 19, No. 3, (September 1987), hal. 79-80.

[19]M.K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War*, vol. II, hal. 69.

[20]M.K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War*, hal. 63.

Kalimat terakhir di atas mesti dipertimbangkan secara cermat. Praktisi Ahimsa harus menjalankan tugasnya. Ia harus melakukan sesuatu untuk kebenaran itu sendiri. Praktisi Ahimsa berupaya menaklukkan kejahatan dengan Kekuatan Kebenaran. Karena itu, Gandhi menulis: "Ahimsa bukanlah jalan bagi yang malu-malu atau pengecut. Ia merupakan jalan bagi pemberani yang siap menghadapi kematian. Orang yang mati dengan pedang di tangan tidak diragukan lagi berani, tetapi orang yang menghadapi kematian tanpa mengangkat kelingkingnya dan tanpa gentar tentunya lebih berani."[21] Gandhi bahkan mengembangkan suatu kategori tindakan yang diistilahkannya "hampir nirkekerasan." Contohnya, ia akan menyebut wanita yang, dalam mempertahankan kehormatannya, menggunakan kuku, gigi atau belatinya, sebagai orang yang bertindak hampir nirkekerasan.[22] Maksudnya, masalah menyakiti atau tidak menyakiti seseorang yang berusaha memperkosa perempuan kurang relevan dibanding masalah bertindak dan tidak bertindak. Dengan menggunakan diktum Gene Sharp, yang diperhitungkan dalam dunia nirkekerasan adalah tindakan.

Kaum Muslim dapat dengan mudah mengenal jejak pasti Islam dalam keseluruhan hal ini. Sehubungan dengan kematian, mereka harus bersedia mati di Jalan Allah. Kematian bagi kaum Muslim adalah kembali kepada Allah. Al-Quran mengatakan: "Kita kepunyaan Tuhan, dan kepada-Nya kita kembali."[23] Kecondongan kepada tindakan juga dapat dikenal dengan mudah oleh kaum Muslim. Al-Quran berulang kali memerintahkan kaum Muslim untuk bertindak menentang "huru-hara dan penindasan." Ia mengatakan:

---

[21]M.K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War*, vol. I, hal. 76.

[22]M.K. Gandhi, *My Nonviolence* (Ahmedabad: Navajivan Pub. House, 1960), hal. 145.

[23]Al-Quran, II: 156. Di sini saya menggunakan *The Glorious Qur'an*, trans. A. Yusuf Ali, (US: Muslim Student Association, 1977).

Dan perangilah mereka
Sehingga tidak ada lagi
Huru-hara atau aniaya
Dan terciptalah
Keadilan dan keimanan kepada Tuhan
Seluruhnya dan di mana-mana.[24]

Jika berperang dipandang sebagai hakikat Ahimsa, maka hal ini tidaklah asing bagi kaum Muslim. Dengan demikian, tersisa dua permasalahan pada titik ini, yakni tujuan berperang dan metodenya.

Bagi kaum Muslim, tujuan berperang juga jelas. Mereka berperang demi Allah. Al-Quran menyatakan:

Perangilah di jalan Allah
Orang-orang yang memerangi kamu
Tetapi jangan melampaui batas;
Karena Tuhan tidak mencintai orang-orang yang melampaui batas.[25]

Sekalipun ada hubungan dialektis antara Kebenaran dan nirkekerasan dilihat dari tujuan dan sarana, pada akhirnya yang menjadi sasaran Ahimsa Gandhi adalah Kebenaran.[26] Bagi Gandhi, *Satya* adalah Kebenaran Terbesar yang merupakan kesatuan seluruh kehidupan. Klaim metafisiknya adalah "Kebenaran adalah Tuhan" dan mengikuti hal ini, ia akan dapat "...bertemu Tuhan secara berhadapan, sebagaimana adanya. Saya merasakan-Nya merasuki setiap serat wujudku."[27] Jika Kebenaran eksis dalam setiap

[24]Al-Quran, 8: 39.
[25]Al-Quran, 2: 190.
[26]M.K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War*, vol. I, hal. 414.
[27]Gandhi, *Nonviolence*, vol. II, hal. 104. Di sini ia menulis: "Ahimsa bukanlah tujuan. Kebenaran adalah tujuannya. Tetapi kami tidak bermaksud merealisasikan kebenaran dalam hubungan-hubungan manusia, kecuali melalui praktik *Ahimsa*."

kehidupan, maka kebaikan terbesar dalam seluruh kehidupan tidak bisa diraih melalui cara-cara yang akan mengarah kepada kehancuran kehidupan itu sendiri. Karena itu, Ahimsa adalah satu-satunya jalan untuk meraih Kebenaran, karena himsa atau kekerasan akan melanggar Kebenaran terbesar yang merupakan kesatuan dan kesakralan seluruh kehidupan.

Beberapa sarjana dapat mendebat bahwa dalam membahas Satya, Gandhi hanya menyertakan konsep Hindu, dan Hinduisme adalah himpunan berbagai sistem filsafat dan etik yang tersusun dari ateisme hingga politeisme dan monoteisme. Oleh sebab itu, ia sangat berbeda dari Tuhan yang teologis, antropomorfis, dan mempribadi yang ada di dalam agama-agama lain.[28] Saya menegaskan bahwa seorang Muslim tetap dapat mengenal Tuhannya dari gagasan Gandhi karena dua alasan. Pertama, jika Hinduisme adalah konsep yang benar-benar multi-dimensional, maka ia pasti memiliki sesuatu untuk setiap orang, termasuk kaum Muslim. Kedua, Tuhan dalam Islam memiliki sifat-sifat non-personal. Dalam kenyataannya, nama diri *Allah* merupakan sintesis seluruh kebenaran. Tuhan memiliki banyak nama, dan setiap Hakikat nama Ilahi terkandung di dalamnya totalitas nama-nama serta tidak sekedar menunjuk kepada aspek tertentu Ilahi. *Al-Haq* atau Kebenaran adalah salah satu nama semacam itu.[29] Lebih jauh, terdapat ketentuan khusus al-Quran yang dapat menopang gagasan Ahimsa tentang larangan mencelakakan kehidupan yang lain. Al-Quran mengatakan: "Kemanapun kamu menghadap, di sana ada Kehadiran Tuhan."[30] Jika demikian kasusnya, maka tidak mungkin seorang Muslim merugikan makhluk hidup lainnya tanpa pada waktu yang sama melanggar Tuhan yang merupakan Kebenaran.

---

[28]M.V. Naidu, "The Gandhian Vision of the Ideal Political Society," hal. 74.
[29]Martin Lings, *What is Sufism?*, hal. 34.
[30]Al-Quran, 2: 115.

Tentang metode berperang, Ahimsa Gandhi lebih kompleks dari menahan diri dari penggunaan kekerasan fisik. Malahan, Gandhi menulis:

> [...] Nirkekerasan saya sepenuhnya dapat mengakomodasi kekerasan yang dilakukan orang-orang yang tidak merasakan nirkekerasan dan yang harus menjaga kehormatan kaum wanita dan anak-anak kecil mereka. Nirkekerasan bukanlah selubung rasa kecut, melainkan kebajikan tertinggi seorang pemberani... Peralihan dari kependekaran pedang kepada nirkekerasan adalah mungkin dan, seringkali, bahkan merupakan tahapan yang mudah. Karena itu, nirkekerasan mensyaratkan kemampuan memukul.[31]

Seorang Muslim secara mudah dapat mengidentifikasi jejak-jejak Islam dalam pernyataan semacam itu. Yang penting bagi kaum Muslim adalah kenyataan bahwa Islam itu serba mencakup, dan setiap aspek kehidupan dimasukkan di dalam bidang keagamaan. Dengan kata lain, kualitas moral hadir dalam setiap aksi manusia, baik yang besar maupun kecil.

Sebagai tambahan, Gandhi juga menguraikan secara ringkas seperangkat persyaratan supaya penggunaan nirkekerasan dalam mengabdi Kebenaran berhasil. Pertama, seseorang jangan sekali-kali memiliki kebencian di dalam hatinya terhadap musuhnya. Kedua, pokok persoalannya haruslah benar dan mendasar. Ketiga, ia harus siap menderita hingga akhir. Keempat, akar tindakan semacam itu terletak pada doa untuk mendapatkan perlindungan Tuhan.[32]

Setiap Muslim akan memandang tiga syarat terakhir cukup mudah dipahami. Berperang demi Kebenaran sangat asasi bagi

---

[31]M.K. Gandhi, *Nonviolence in Peace and War*, vol. I, hal. 59-60.

[32]Gandhi, *Nonviolence,* vol. II, hal. 61-62.

agama. Masalah ini mesti dijustifikasi secara moral. Suatu ketika Nabi bersabda: "Berbuatlah untuk dunia ini seakan-akan engkau akan hidup seribu tahun, dan untuk akhirat seakan-akan engkau akan mati besok."[33] Konsekuensinya, menderita demi kepentingan Tuhan dipandang sebagai sesuatu yang terhormat. Lebih jauh, kaum Muslim terbiasa mempraktikkan penderitaan dalam kehidupan kesehariannya. Kaum Muslim terbiasa berpuasa, suatu bentuk tindakan nirkekerasan, sebab puasa dipandang sebagai salah satu rukun Islam. Shalat juga merupakan kegiatan harian di kalangan kaum Muslim. Shalat memainkan dua fungsi dasar, mempertemukan kaum Muslim dengan Tuhan dan meninjau kembali kehidupannya sebagai bentuk tilik-diri yang meditatif. Dengan keyakinan yang dalam, shalat akan memberi mereka kekuatan untuk hidup atau mati demi Kebenaran.

Yang telah saya upayakan dalam makalah ini bukanlah untuk menunjukkan sampai sejauh mana ajaran-ajaran Islam mempengaruhi gagasan Ahimsa Gandhi. Saya sekadar menekankan kemungkinan adanya pengaruh semacam itu. Jika demikian halnya, kenyataan bahwa Ahimsa Gandhi memiliki daya tarik bagi sejumlah Muslim dapat dijelaskan dengan tidak menggunakan Islam atau individu Muslim sebagai faktor. Sebaliknya, saya mengemukakan bahwa nada Islam di dalam Ahimsa Gandhi, yang dapat diidentifikasi sebagian umat Muslim, dapat digunakan sebagai faktor penjelas.

Kesimpulan: Prospek bagi Kaum Muslim yang Nirkekerasan

Beberapa tahun silam, Kenneth Boulding berupaya memahami kegagalan Gandhi. Tesis utamanya adalah bahwa nirkekerasan hanya efektif ketika beraliansi dengan kebenaran. Tetapi, kebenaran dalam dunia modern begitu kompleks, sehingga tidak

---

[33]Dikutip dalam Martin Lings, *What is Sufism?*, hal. 34.

lagi dapat diserap oleh akal sehat atau wawasan mistik. Jadi, ketika kebenaran ditolak dan ilusi menyelubungi keputusan, nirkekerasan tentunya ditolak.[34]

Jika Boulding tepat dalam diagnosisnya tentang situasi akhir-akhir ini, maka kaum Muslim berada dalam posisi yang lebih baik untuk mengapresiasi Ahimsa, sebab, bagi mereka, *Kebenaran* tidak pernah menjadi masalah. Perjuangan mereka, jika mereka hendak mencapai signifikansi keagamaan, mesti diarahkan pada pengabdian kepada Tuhan. Bagi mereka, salah satu sifat Tuhan adalah *Haqq* (Kebenaran). Karena itu, Ahimsa Gandhi, lantaran ketidakterpisahannya dari kebenaran (*Satya*), mestinya cukup menarik bagi kaum Muslim.***

---

[34]Kenneth E. Boulding, "Why Did Gandhi Fail?", dalam G. Ramachandran & T.K. Mahadevan (eds.), *Gandhi: His Relevance for Our Time* (Berkeley: World Without War Council, 1971), hal. 129-34.

Bab IV

AKSI-AKSI NIRKEKERASAN KELOMPOK MUSLIM: KOEKSISTENSI MINORITAS DALAM MASYARAKAT NON-MUSLIM*

Salah satu peristiwa yang paling saya ingat mengenai koeksistensi antara Muslim dan non-Muslim terjadi menjelang ibadah Jumat di sebuah masjid di pusat kota Bangkok, Thailand. Adegan dalam peristiwa itu khas, umat Muslim dari daerah sekitar tiba untuk beribadah. Masjid tersebut terletak di sebuah gang yang hanya dapat ditempuh dengan berjalan kaki. Di sekelilingnya, terdapat komunitas Muslim dan non-Muslim. Sebagian besar jamaah datang sebelum khotbah, karena masjid bukan hanya tempat untuk beribadah, melainkan juga tempat bertemu kawan, berbincang, berbagi pesan, dan bersantap makanan halal. Menemukan makanan halal di Bangkok tidaklah mudah, karena

---

*Diterjemahkan khusus untuk buku ini oleh Pradewi Tri Chatami dan Irsyad Rafsadi dari Chaiwat Satha-Anand, "Muslim Communal Nonviolent Actions: Minority Coexistence in a Non-Muslim Society," dalam Abdul Aziz Said and Meena Sharify-Funk (eds.), *Cultural Diversity and Islam* (Lanham, New York and Oxford: University Press of America, 2003).

meskipun Muslim adalah minoritas terbesar di Thailand, jumlah mereka hanyalah 7% dari 60-an juta penduduk negara ini.[1]

Saat itu, saya dan beberapa Muslim lain sedang makan siang di depan kedai kecil yang terletak di lantai bawah sebuah rumah bergaya tradisional Thailand. Ruangnya sempit dan penuh sesak oleh para pengunjung sehingga untuk sekadar lewat pun sulit. Tiba-tiba, sebuah suara lantang berseru, "Ini dia babinya!" Para pengunjung yang sedang menyantap nasi goreng atau nasi-ayam ala India segera menyingkir. Seorang perempuan Tionghoa paruh baya berjalan membawa hidangan babi itu segegas yang ia mampu dan tanpa suara melewati para pengunjung. Ia berusaha tak bersentuhan dengan para lelaki Muslim yang ia lewati, sementara para Muslim memberi jalan sebisanya agar tak bersentuhan dengan benda yang dianggap terlarang itu. Yang mengagumkan dari peristiwa ini adalah sahutan yang terdengar dari sana sini dihiasi oleh senyuman, sementara perempuan Tionghoa yang tak bisa berjalan cepat itu memberi gestur minta maaf. Pengunjung Muslim tidak menunjukkan ekspresi kemarahan dan hal semacam ini seperti sudah wajar dalam keseharian mereka hidup berdampingan.

Di India, yang beberapa tahun terakhir kerap dilanda konflik Hindu-Muslim, Ashis Nandy menemukan bahwa dalam setiap kerusuhan yang dilaporkan, selalu ada kisah "keberanian yang ditunjukkan orang-orang yang melindungi tetangga mereka dengan mempertaruhkan nyawa dan keluarganya sendiri."[2] Bahkan pada masa getir ketika anak-benua Asia ini terpecah, di mana

---

[1]Bahkan perkara jumlah Muslim di Thailand bukannya tak problematis. Ulasan singkat saya mengenai aspek politik dalam perbantahan mengenai jumlah Muslim di Thailand dapat dilihat dalam Chaiwat Satha-Annand, "Bangkok Muslims and Tourist Trade," dalam Mohamed Ariff (ed.), *The Muslim Private Sector in Southeast Asia* (Singapore: Intitute of Southeast Asian Studies, 1991), hal. 96-97.

[2]Ashis Nandy, "The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism, and Other Masks of Deculturation," *Alternatives* 22 (1997), hal. 160.

ratusan ribu nyawa menjadi korban, Hindu maupun Muslim, selalu ada riwayat mengenai seseorang dari salah satu kelompok yang menolong keluarga dari "kelompok lain".[3] Koeksistensi semacam itu bertahan, karena dari 2.800 kelompok masyarakat India yang didominasi Hindu atau Muslim sejak tahun 1990-an, hanya sekira 350-an yang benar-benar eksklusif Hindu atau Muslim, sementara 600-an komunitas serupa hidup bersama dalam suasana multikultur.[4]

Aksi Nirkekerasan Minoritas Muslim: Sebuah Panduan Konseptual

Untuk memahami keterlibatan minoritas Muslim dalam konflik di wilayah yang mayoritas penduduknya non-Muslim, ada tiga pertanyaan mendasar yang dapat diajukan: Pertama, apa tujuan utama dari keterlibatan dalam konflik tersebut? Kedua, apa konteks politik dari hubungan minoritas-mayoritas? Ketiga, aksi seperti apa yang memungkinkan minoritas Muslim untuk terlibat dalam konflik tersebut secara efektif, konstruktif, dan bermanfaat?

Bila kehidupan minoritas Muslim sebagai identitas kolektif terancam oleh "penyakit modernitas", maka tujuan utama keterlibatan dalam konflik adalah untuk mempertahankan komunitas mereka, bukan untuk berjuang melawan tirani. Thailand adalah "negara yang sangat demokratis", jika dilihat dari hak rakyat yang tercantum dalam konstitusi 1997, adanya lembaga-lembaga pengawas yang independen, pemilu yang kompetitif, dan kehidupan masyarakat sipil yang menonjol. Konflik yang terjadi dalam konteks seperti itu tentu berbeda dari konflik di negara otoritarian. Karena itu, di Thailand, ada banyak kemungkinan

---

[3]Nandy, "The Twilight of Certitudes", hal. 160.

[4]Lihat Kumar Suresh Singh, *People of India: An Introduction* (New Delhi: Anthropological Survey of India, 1992), Volume pertama, dikutip oleh Nandy, "The Twilight of Certitudes," fn. 13, hal. 174.

protes nirkekerasan yang bisa dilakukan pihak-pihak yang merasa diperlakukan tidak adil. Dalam pengertian yang luas, aksi nirkekerasan dapat meliputi "pembiaran" (*act of omission*) di hadapan aktivitas yang tak terduga atau terlarang. Protes nirkekerasan untuk membela jalan hidup minoritas Muslim dalam demokrasi cenderung ditempuh dengan "persuasi dan protes nirkekerasan," umumnya lewat aksi-aksi oposisi damai yang simbolis.

Membela Kaum Muslim dari Narkoba, Masalah Pembangunan, dan Ketamakan Industri Perikanan

Melawan Narkoba

Salah satu masalah paling mengkhawatirkan dalam masyarakat Thailand adalah penyalahgunaan narkoba, terutama heroin dan *amphetamine*. Menurut Persatuan Bangsa-bangsa (PBB), bisnis ilegal di seluruh dunia menghasilkan sekitar 600 milyar dolar per tahun, dan dua pertiganya berasal dari perdagangan narkoba. Laba perdagangan narkoba di Thailand diperkirakan sekitar 21% dari total laba seluruh dunia, dan dua kali lipat dari pendapatan ekspor negara pada 1994. The US Bureau of National Narcotic Matter memperkirakan 75% produksi opium di seluruh dunia pada 1993 berasal dari Asia Tenggara, terutama dari wilayah Segitiga Emas antara Thailand, Laos, dan Burma. Harga heroin di produsen berkisar antara $ 2.400-$ 3.400/kilogram, (dengan nilai tukar ketika itu, US$ 1 = 45 Thai Bath). Begitu mencapai Amerika Serikat, harganya melonjak tajam menjadi $ 57.000-$ 122.000/ kilogram. Ada setidaknya 214.000 pecandu heroin di tahun 1994-1995, dan 257.965 pecandu *amphetamine* di tahun 1993. Biaya produksi *amphetamine* sekira tujuh sampai sebelas sen tiap pil, tapi bisa dijual sampai dua dolar di pasar AS.[5] Bisnis narkoba

[5]Keseluruhan data ini diperoleh dari Pasuk Phongpaichit, Sungsidh Piriyarangsan, dan Nualnoi Treerat, *Guns, Girls, Gambling, Ganja: Thailand's Illegal Economy and Public Policy* (Chiang Mai: Silkworm Books, 1998), hal. 86-111.

bertahan dan bahkan berkembang karena dilindungi orang-orang berpengaruh di Thailand, diduga melibatkan pejabat kepolisian dan politisi papan atas.[6] Tak heran jika narkoba menjadi masalah besar di Thailand.

Yang luar biasa adalah ketika komunitas-komunitas kecil memutuskan untuk melawan. Para penduduk pinggiran Bangkok sudah lama hidup diliputi ketakutan pada geng pengedar narkoba yang bertransaksi secara terang-terangan. Di satu wilayah seluas 2000-an m^2 tinggal komunitas "Mitraparb" (persahabatan), namun penghuni setempat lebih mengenalnya dengan "Desa Apache". Penduduknya sekitar 800 orang, sebagian besar adalah Muslim yang bekerja sebagai buruh pabrik dan usaha kecil. Pencurian dan tindak kriminal ringan merajalela seiring meningkatnya jumlah pecandu di wilayah tersebut. Polisi setempat umumnya telah disuap sehingga tak bisa diandalkan. Pada Oktober 1997, penduduk Mitraparb yang sudah jengah menggelar rapat desa untuk merespons masalah ini. Mereka memutuskan untuk mengatur waktu jaga 24 jam dengan cara ronda keliling kampung. Pada malam pertama, para peronda menangkap 17 orang yang sedang bertransaksi. Dari Oktober 1997 hingga Juni 1998, tercatat ada 64 pengguna/penjual yang tertangkap. Pemuka setempat mengatakan bahwa kebanyakan penjual berasal dari daerah lain. Ketika ditangkap, petugas ronda mencatat nomor identitas dan nama mereka. Mereka diperingatkan jika mereka kembali, warga tak akan segan menyerahkan mereka pada polisi. Alhasil, angka kejahatan menurun tajam. Perempuan dan anak-anak dapat ke jalan tanpa diliputi ketakutan.[7]

---

[6]Amatlah mungkin menemukan kolaborasi semacam ini di wilayah mana pun. Lihat, misalnya, Alfred W. McCoy, *The Politics of Heroin in Southeast Asia* (New York: Harper and Row, 1972).

[7]Ampa Santimetaneedol, "Villagers Find Courage to Drive Out Drug Dealers," *Bangkok Post,* 8 Juni 1998.

Atas keberhasilannya, komunitas Muslim ini dipilih Pemerintah Kota Bangkok untuk memimpin proyek percobaan dalam gerakan 50 area bebas narkoba. Anggota komunitas "Mitraparb" diminta untuk menasihati komunitas lain mengenai tindakan-tindakan yang dapat dilakukan dalam menanggulangi masalah narkoba. Ini adalah contoh bagaimana sebuah komunitas pinggiran kota yang merasa terancam oleh bahaya narkoba, kemudian terdorong mengubah keadaan dengan memberdayakan masyarakatnya sendiri. Komunitas Muslim ini disegani pemerintah maupun komunitas non-Muslim yang juga mencari cara terbebas dari masalah narkoba dengan pemberdayaan masyarakat.

Melawan Masalah Pembangunan

Bangkok, kota berpenduduk tujuh juta orang lebih, memiliki sengkarut masalah khas perkotaan, dengan kemacetan lalulintas sebagai salah satu masalah utamanya. Diagnosis dari masalah ini cukup sederhana: ada terlalu banyak mobil sedangkan jalan yang tersedia terlalu sedikit. Menurut Walikota Bangkok, ada lebih dari empat juta mobil di Bangkok, sementara jalan yang tersedia hanya 2.812 km.[8] Solusi yang paling sering ditempuh adalah membangun lebih banyak jalan.[9] Rencana Pembangunan Ekonomi Nasional pertama, yang disusun empat dekade lalu, memuat usulan modernisasi infrastruktur negara; sebagian besar kanal di kota, yang dahulu merupakan saluran transportasi sekaligus drainase alami, diuruk untuk membangun jalan. Belakangan ini, sekian megaproyek seperti *sky train* dan *subway* bermunculan di Bangkok, seolah kota ini dapat bertumbuh tanpa batas. Proyek

[8]*Situation in Thai Society, 1997: A Summary* (Bangkok: Thai Development Support Committee, February 1998), hal. 80 (dalam bahasa Thailand).

[9]Lihat pandangan kritis atas pembangunan dalam Saneh Chamarik, *Development and Democracy: A Cultural Perspective* (Bangkok: Local Development Institute, 1993).

jalan tol ekspres adalah salahsatu megaproyek yang dicanangkan pemerintah untuk mengenyahkan masalah kemacetan.

Namun, membangun jalan raya megah pada saat kota sedang penuh sesak seperti itu berpotensi membawa sejumlah masalah serius. Misalnya, ganti rugi tanah milik penduduk yang terkena pembangunan jalan sudah banyak memakan biaya bagi pemerintah dan pengembang. Sebagian pemilik tanah menerima ganti rugi yang jauh di bawah harga pasaran tanpa perlawanan. Sebagian lain memilih untuk berjuang dan membawa kasus mereka ke pengadilan. Salah satu contoh paling terkenal dan dapat mengilustrasikan masalah ini dengan baik adalah perjuangan komunitas Ban Krua.

Banyak orang menganggap Ban Krua hanyalah satu dari 843 perkampungan kumuh di Bangkok. Berpenduduk 1,1 juta orang lebih, wilayah ini dipadati oleh nyaris 14,6% dari total populasi Bangkok.[10] Maka ketika dikabarkan bahwa salah satu pintu tol akan memotong area Ban Krua, pilihannya tampak jelas: kampung kumuh vs. jalan gemerlap yang kelak memudahkan akses warga kelas menengah Bangkok. Tapi warga Ban Krua punya pandangan lain. Mereka bukan hendak menghalangi pembangunan jalan; mereka semata tak terusir karena pembangunan sebuah jalan yang kelak hanya akan menambah kemacetan kota. Perjuangan komunitas ini telah ditempuh lebih dari tiga belas tahun, dan pintu tol masih tetap akan dibangun di tengah-tengah komunitas yang malang itu.

Mengapa mereka berjuang sekuat tenaga demi komunitasnya? Menanggapi komentar seorang kolumnis tentang tanah dan rumah perkampungan lain juga digusur berkali-kali akibat megaproyek ini, seorang pemuka Ban Krua berkata, "Ini bukan hanya

---

[10]Data ini diperoleh dari National Housing Authority. Lihat, *Situation in Thai Society, 1997: A Summary,* hal. 27 (dalam bahasa Thailand).

soal bangunan rumah. Yang takkan terganti dan takkan dapat saya temukan lagi di mana pun adalah suasana yang menyelimuti komunitas ini di mana semua orang saling mengenal. Kami bertukar sapa dari rumah ke rumah setiap hari. Apabila kami tergusur, tentu suasana seperti itu akan hilang."[11] Perasaan guyub ini berurat-akar dalam identitas Muslim-Kamboja di komunitas tersebut, yang terbentuk sejak dua ratus tahun lalu.[12] Dalam peperangan antara Burma dan Siam di bawah kuasa Raja Rama I (1782-1809), dikenal dengan "pertempuran sembilan balatentara", orang-orang Cham (Muslim-Kamboja) secara sukarela bertempur di sisi Raja Rama I. Ketika mereka berhasil mengalahkan Burma, sebagai ucapan terima kasih, Raja Rama I memberikan sepetak tanah, rumah untuk para pejuang Muslim-Kamboja yang telah gagah berani mempertaruhkan nyawa demi Raja. Penduduk Ban Krua juga mendaku bahwa sebagai komunitas Muslim, mereka telah membangun masjid dan pemakaman yang tak dapat dibongkar karena itu adalah tanah wakaf. Sekalipun pintu tol dapat dibangun menghindari tempat-tempat sakral tersebut, apa gunanya jika tidak ada penduduk yang kelak mengisinya dengan ibadah dan doa-doa.

Komunitas Ban Krua telah melawan proyek tersebut dengan segala metode nirkekerasan. Terkadang mereka menulis surat meminta bantuan pemerintah, tapi di waktu lain mereka juga bekerja dengan oposisi untuk menekan pemerintah. Pada tataran intra-komunitas, mereka mengorganisir diri untuk melindungi warga dengan regu jaga dan patroli, karena sebagaimana kampung kumuh lain, area ini rawan bahaya pembakaran. Memang sudah

---

[11]Seksan Prasetkul, "Ban Krua Ban Krai," dalam *Manager's Daily,* 25 April 1994 (dalam bahasa Thailand).

[12]Muslim dalam masyarakat Thailand tidaklah monolitik. Terdapat enam suku Muslim di negara ini: Cina, Persia, India/Pakistan, Arab, Kamboja, dan Melayu. Lihat Chaiwat Satha Anand, "Bangkok Muslims and the Tourist Trade," hal. 96-97.

ada beberapa kali upaya untuk membakar rumah-rumah di Ban Krua, namun berhasil digagalkan para penghuni rumah. Semua orang saling membantu. Bahkan anak-anak dalam komunitas itu dilatih untuk dapat mengidentifikasi orang-orang atau kejadian yang mencurigakan. Mereka juga mengorganisir wisata-budaya: komunitas ini dikenal karena produksi kain sutra dan kuliner khas Muslim-nya. Taktik-taktik nirkekerasan ini terbukti efektif secara politis dan mengundang decak kagum kalangan non-Muslim Bangkok.

Pimpinan gerakan protes ini juga tak segan turun ke jalan. April 1994, komunitas ini mendatangi kantor pemerintahan menuntut temu-runding dengan perdana menteri. Berbagai aksi nirkekerasan simbolis telah mereka lakukan untuk menegaskan bahwa mereka tak main-main dan akan mengorbankan apa pun untuk membela hak dan prinsip mereka. Misalnya, mereka menggelar konferensi pers dan menggali lubang kubur di pemakaman untuk menunjukkan pada publik bahwa mereka siap mempertaruhkan nyawa dalam berjuang. Doa bersama digelar sebelum berunjuk rasa. Orang-orang mengenakan pakaian khas "Muslim", termasuk turban, kopiah, dan hijab. Beberapa mengusung keranda yang diselimuti kain bertulis ayat Al-Quran, Surat Al-Baqarah ayat 156 yang artinya: "Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali." Setibanya di depan kantor pemerintahan, mereka mengatur kelompoknya. Mereka melakukan ibadah wajib, salat lima waktu, di hadapan orang-orang. Mereka juga mengirim surat protes ke beberapa negara Islam di seluruh dunia.[13]

Setelah tiga hari, perdana menteri akhirnya ke luar dan menemui Muslim Ban Krua, yang menyambut sang menteri dengan ramah

---

[13]Lihat rincian peristiwa protes ini dalam *Managers' Daily*, 22 April 1994 (dalam bahasa Thailand).

dan sopan. Sebelum sang menteri pergi, mereka mendoakan sang menteri agar dianugerahi kebijaksanaan untuk membedakan yang hak dan yang batil.[14] Seluruh kolumnis ternama di Thailand sepakat kualitas protes warga Ban Krua patut dicontoh. Mereka menulis bahwa perjuangan nirkekerasan Muslim Ban Krua adalah "teladan" bagi masyarakat Thailand, "Perjuangan para pemberani yang layak menjadi pelajaran di masa depan," "sebuah contoh bagi seluruh masyarakat untuk merenungkan perubahan sosial di Thailand."[15]

Muslim Ban Krua telah berjuang membela komunitasnya dari modernisasi yang mengorbankan nilai-nilai tradisi, spiritual, dan keguyuban komunitas demi pencapaian materil yang tidak pasti. Hal yang menonjol dalam pencapaian mereka dalam melakukan aksi nirkekerasan adalah ketika mereka menggunakan praktik dan simbol religius untuk menegaskan identitas mereka sebagai Muslim yang dahulu pernah berjasa membela bangsa Thai. Seorang peneliti yang membuat tesis mengenai protes komunitas Ban Krua menyimpulkan bahwa keberhasilan mereka didasarkan atas iman para pemimpinnya dan keyakinan bahwa tanggung jawab pemimpin atas masyarakatnya adalah titah Tuhan. Seorang pemuka Ban Krua berkata pada si peneliti, "Kami terbatas dalam banyak hal. Tanpa bimbingan Tuhan, apakah kami akan mampu bertahan? Untuk dapat terus berjuang, kami harus terus berada di jalan Allah."[16]

---

[14]Kaewsan Atipothi, "Mob 'Ban Krua': Flash of Democracy in Front of the Government House?" dalam *Managers' Daily*, 3 Mei 1994 (dalam bahasa Thailand).

[15]*Managers' Daily*, 25 April 1994; 22 April 1994; dan 3 Mei 1994 (dalam bahasa Thailand).

[16]Chalida Tajaroensuk, *Protesting Process of Ban Krua Community on 2nd Stage Expressway System Project (Collector-Distributor Road)*, Tesis Magister, Faculty of Social Development, National Institute of Development Administration (NIDA), 1996, hal. 86 (dalam bahasa Thailand). Tesis ini juga menggarisbawahi penggunaan aksi nirkekerasan oleh komunitas Ban Krua.

Melawan Ketamakan Industri Perikanan

Thailand memiliki garis pantai sepanjang 2.600 km yang merentang ke selatan. Pada 1990, terdapat 47.000 kepala rumah tangga yang bekerja sebagai nelayan; lebih dari setengah juta orang menggantungkan hidupnya pada lautan, dan 74% dari mereka hidup di Thailand selatan. Ada dua jenis nelayan: operator kecil yang memiliki kapal kecil atau tidak punya kapal sama sekali. Nelayan jenis ini mencapai 30.000 orang di selatan, dan mencakup 85% dari jumlah nelayan di seluruh Thailand. Mereka tak dapat melaut lebih dari 3 km dari garis pantai karena lewat dari situ, kapal-kapal penangkap ikan besar yang menggunakan pukat dapat mengancam keberadaan mereka. Jika para nelayan kecil ini berinvestasi lebih banyak dalam alat-alat perikanan, mereka seringkali malah terjerat utang. Kini penghasilan mereka berkisar antara $ 526-$ 927 per tahun, sedangkan pengeluaran mereka mencapai $ 927 per tahun.[17]

Belakangan, saat pangan laut menjadi semakin komersial, kapal pukat besar kian dekat ke garis pantai, menangkap ikan tanpa kenal jeda. Untuk mempertahankan penghidupan mereka di hadapan bisnis besar yang tamak itu, para nelayan selatan dari empat provinsi di sekitar Phangnga Bay meminta pemerintah memperpanjang zona pantai bebas kapal pukat. Mereka menuntut penambahan zona terlindung dari 673 km^2 menjadi 2.010 km^2 agar pasokan ikan dapat direhabilitasi. Pada 24 Juni 1998, nelayan Muslim dari area tersebut memutuskan untuk menghubungi dirjen Departemen Perikanan. Seorang nelayan berkata kepada kawannya, "Kita semua terkena dampak kapal pukat besar yang mengambil penghidupan kita. Kita harus mengajak sebanyak mungkin orang

[17]"Lessons of Non-Government Organizations on Resources and Environment in the South," makalah dalam seminar "Thai Non-Government Organizations: Looking Back and Ahead: A Seminar to Comemmorate the First Decade of Non-Government Organizations Coordinating Committee," 28-29 Januari 1997, hal. 1-2.

untuk datang dan mendengar keterangan pemerintah. Kita memang tidak punya kekuatan fisik, tapi jika kita datang dalam jumlah besar, maka kita setidaknya akan punya daya tawar."[18]

Sewaktu mempersiapkan konfrontasi, ada pertanyaan soal batas-batas yang perlu ditetapkan dalam menekan "yang lain". Seorang tetua Muslim di kampung nelayan itu menjawab, "Apa pun yang terjadi, jangan gunakan kekerasan. Tak ada manfaatnya bagi siapa pun. Kita harus berupaya sebaik-baiknya untuk bernegosiasi dengan cara damai." Seluruh nelayan Muslim di Phangnga Bay antusias dengan inisiatif ini. Mereka mengumpulkan urunan sukarela untuk membiayai aksi nirkekerasan tersebut. Mereka juga mempersiapkan makanan bekal. Akhirnya, tiga ribu nelayan kecil berangkat ke pendopo kota Krabi. Tapi mereka urung mengikuti perundingan trilateral dengan wakil pemerintahan dan perwakilan operator kapal pukat karena mereka tidak puas dengan jumlah perwakilan mereka yang diperbolehkan mengikuti perundingan. Mereka memutuskan untuk memboikot perundingan dan mengadakan aksi pendudukan gedung.[19] Mereka membuat barikade untuk mencegah anggota pemerintahan dan operator kapal pukat keluar-masuk pendopo kota supaya orang-orang itu bisa mendengar argumen mereka.

Mereka mengorganisir aksi nirkekerasan menggunakan unsur budaya dengan kreatif. Sebagian orang bertugas menjaga gerbang kota. Seorang Muslimah berhijab[20] berujar pada reporter bahwa

---

[18]Supara Janchtiftah, "Charting Their Own Course," *Bangkok Post* (Outlook Section), 16 Juli 1998.

[19]Terdapat 198 metode aksi nirkekerasan. Lihat Gene Sharp, *The Politics of Non-Violent Action (Part Two): The Methods of Non-Violent Action* (Boston: Porter Sargent, 1973).

[20]Untuk memahami penggunaan hijab dalam masyarakat Thailand, lihat Chaiwat Satha-Anand, "*Hijab* and Moments of Legitimation: Islamic Resurgence in Thai Society," dalam Charles F. Keyes, Laura Kendall, dan Helen Hardcare (eds.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), hal. 279-300.

perempuan adalah makhluk lembut, "karena itu kami harus tetap waspada di sekitar gerbang." Seorang lain mengatakan, "Perempuan Muslim tidak hanya diwajibkan berkerudung dan melaksanakan salat lima waktu. Kami juga dapat dan bahkan wajib memperjuangkan hak kami. Begitu kata Imam kami." Barikade ini meletupkan perang kata-kata yang memunculkan ketegangan. Orang-orang didera dengan tongkat dan batu tapi kedua pimpinan dapat menenangkan dan melerai pengikut masing-masing. Akhirnya gubernur bersedia menemui para nelayan. Para pihak bersepakat membentuk sebuah komite yang kelak selama empat bulan akan menelaah usulan perluasan zona terlindung. Para nelayan berdoa pada Allah sebagai rasa syukur karena upaya mereka telah cukup berhasil. Seorang nelayan berkata, "Setidaknya pihak berwenang mendengarkan kami dan membuka ruang bagi pengkajian lebih lanjut." Saat ditanya bagaimana jika dalam waktu empat bulan tuntutan mereka tak juga dikabulkan, ia menjawab, "Saya yakin akan lebih banyak orang lagi yang akan datang ke sana."[21]

Untuk sekumpulan nelayan yang minim pengalaman dalam mengorganisir aksi nirkekerasan, kemampuan mereka menyesuaikan taktik seiring perubahan situasi sungguh mengesankan. Yang juga mengesankan adalah mereka sejak awal sudah memutuskan untuk melakukan protes tanpa kekerasan.

Seorang jurnalis terkemuka di Thailand menulis bahwa para nelayan Muslim ini telah melakukan segalanya. Ketika diminta untuk mengorganisir diri, mereka membentuk organisasi. Ketika diminta mencari pertimbangan hukum, mereka tahu dijamin peraturan zona 3 km bebas kapal pukat. Ketika disarankan untuk protes pada pejabat pemerintah yang lebih tinggi, alih-alih kepada polisi perairan, mereka melakukannya juga. Akhirnya, mereka turun ke jalan, yang menurutnya merupakan, "cara terakhir

---

[21]Supara Janchitfah, "Charting Their Own Course."

mereka untuk menyuarakan nasib." Lagi-lagi, mereka diminta untuk membuka dialog, melibatkan semua pihak. Mereka melakukannya dengan merapatkan barisan menjadi jejaring regional yang padu. Semua upaya telah ditempuh para nelayan, namun pemerintah tetap enggan menindaklanjutinya karena, menurut sang jurnalis, lemahnya penegakan hukum.[22]

Meskipun demikian, partisipasi nelayan dalam konflik ini menghasilkan sejumlah pelajaran. Aksi komunal membuat mereka semakin solid. Mereka juga belajar memahami kekuatan di balik jumlah massa.[23] Untuk memastikan jumlah massa yang besar, diperlukan pengorganisasian yang efisien dan metode-metode kreatif. Para nelayan Muslim berhasil mengorganisir diri dengan mengerahkan kekuatannya sebagai komunitas Muslim melalui perjuangan nirkekerasan yang kreatif dan adaptif melawan ketamakan.

Aksi Nirkekerasan Kelompok Muslim: Beberapa Kesamaan?

Tiga aksi nirkekerasan komunal yang dilakukan warga Muslim di atas memiliki kesamaan dan perbedaan yang menarik untuk ditelaah. Pertama, tiap kasus berbeda jika dilihat dari segi persiapan, pengalaman, dan waktu. Muslim Ban Krua adalah yang paling berpengalaman, karena masalah yang mereka hadapi telah lama berlarut-larut. Di sisi lain, nelayan dari Phangnga melakukan aksi komunal nirkekerasan dengan pengalaman yang minim. Sedangkan warga "Mitraparb" adalah yang paling telaten sebelum bersatu dalam aksi militan melawan para pengedar narkoba.

---

[22]Sanitsuda Ekachai, "Reform Before It's Too Late," *Bangkok Post* (Opini), 24 September 1998.

[23]Namun massa yang besar saja tidaklah cukup. Sila bandingkan dengan Gustavo Guiterrez, *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Quezon City, Phillipines: Claretian Publications, 1985).

Episode paling singkat dialami para nelayan yang melakukan konfrontasi selama tiga hari dan menunggu keputusan selama empat bulan. "Mitraparb" menempati urutan kedua dengan masa juang delapan bulan. Perlawanan paling lama dilakukan warga Ban Krua, yang setelah lebih dari satu dekade belum juga usai.

Perbedaan kedua di antara komunitas-komunitas ini adalah latar belakang sosial mereka. Ban Krua dan "Mitraparb" nyaris sama karena dua komunitas ini berada di kota, dan sebagian bekerja di bidang usaha kecil dan buruh pabrik, sedangkan para nelayan di laut selatan adalah orang-orang perdesaan. Dalam soal pendidikan, Muslim Ban Krua boleh jadi yang paling baik.

Ketiga, hubungan antara komunitas dan aparatus negara secara umum berbeda-beda pada tiap kasus. Komunitas "Mitraparb" menjalin hubungan yang baik dengan penguasa, lain dengan Muslim Ban Krua dan para nelayan. Ini karena soal yang mereka perjuangkan juga berbeda.

Keempat, perjuangan warga "Mitraparb" melawan pengedar narkoba senafas dengan kebijakan resmi negara, sedangkan perjuangan melawan pintu tol dan nelayan kelas kakap menghadapkan orang-orang miskin pada kepentingan orang kaya yang disokong pemerintah.

Terakhir adalah perbedaan komitmen setiap komunitas pada aksi nirkekerasan. Para nelayan kelihatannya adalah yang paling lantang menyuarakan komitmennya pada aksi nirkekerasan, sedangkan orang "Mitraparb" adalah yang paling condong pada kekerasan jika diperlukan. Bahkan, salah satu spanduk mereka bertulis, "Tidak ada ampun bagi para bandar narkoba yang terkutuk."[24] Komunitas Ban Krua unggul dalam variasi penggunaan teknik aksi nirkekerasan. Sebagian besar metode yang mereka gunakan masuk ke dalam kategori aksi simbolis.

---

[24]Lihat foto dari seorang reporter dalam *Bangkok Post*, 8 Juni 1998.

Walaupun terdapat banyak perbedaan, ketiga aksi kelompok minoritas Muslim di atas juga memiliki lima kesamaan mendasar yang membuat mereka dihormati mayoritas non-Muslim di sekitarnya.

1. Menuntut Keadilan
   Ketiga komunitas di atas secara umum sama-sama memperjuangkan keadilan. Upaya "Mitraparb" melawan pengedar narkoba mempersatukan Muslim dan non-Muslim yang terdampak oleh masalah akibat narkoba ini. Mereka sama-sama berjuang memberantas narkoba. Perlawanan komunitas Ban Krua terhadap proyek modernisasi didasarkan pada nilai Islam yang menyangsikan arogansi manusia, juga kesangsian penduduk kota terhadap proyek jalan tol yang hanya akan menciptakan masalah kemacetan baru dengan mengorbankan salah satu perkampungan tertua di Bangkok. Kisah-kisah yang mempertentangkan nilai-nilai kemanusiaan dengan bengisnya pembangunan kota ini mengundang kepedulian yang melampaui komunitas Muslim sebagai korban utama. Nelayan di laut selatan berjuang demi mata pencaharian mereka, dan dengan begitu, menjalankan titah Tuhan untuk menjaga keseimbangan alam dan manusia. Lautan menjadi saksi karunia Allah yang tak bertepi.[25] Bagi Muslim, karunia Tuhan bukan untuk dimonopoli, pandangan yang juga diamini umat Buddha sekitar, yang melihat ketamakan sebagai rintangan dalam mencapai pencerahan. Malah nilai-nilai yang diperjuangkan ketiga kelompok Muslim ini cukup mudah diterima etos mayoritas penduduk Buddha.
2. Aksi Nirkekerasan
   Sebagian besar aksi ketiga komunitas Muslim ini tergolong

---

[25] *The Glorious Quran*, trans. & com. A. Yusuf Ali (US.: The Muslim Students' Association, 1977), V: 174, hal. 168.

nirkekerasan. "Mitraparb" adalah yang paling tidak eksplisit dalam komitmennya pada nirkekerasan, barangkali karena mereka berhadapan dengan pengedar narkoba yang sering melakukan kekerasan. Namun dalam kasus Ban Krua dan nelayan, peserta aksi cukup sadar akan itikad damai mereka, sebagian karena mereka merasa perlu menarik dukungan komunitas luar. Aksi nirkekerasan tiga komunitas ini dilakukan terutama karena alasan taktis (untuk tujuan terbatas) dan pragmatis (aksi nirkekerasan bukan sebagai prinsip atau jalan hidup, tapi karena dianggap lebih efektif).[26]

3. Organisasi

   Ketiga komunitas mempertunjukkan strategi organisasi yang kuat dan efektif. Pengorganisasian di komunitas Muslim dipermudah berbagai fungsi komunal seperti tahlilan, memandikan jenazah atau pemakaman yang harus dikerjakan dalam jangka dua puluh empat jam. Kedekatan umat terbentuk karena ritual-ritual ini melekatkan ikatan warga yang kelak berguna dalam perjuangan hak sipil dan politik.

4. Wajah

   Di antara ciri khas tiga komunitas Muslim ini adalah meskipun kepemimpinan mereka kuat dan cakap, mereka tidak menafikan pentingnya komunitas. Jika melihat kelompoknya, sulit mengidentifikasi siapa pemimpin mereka. Meskipun di "Mitraparb" dan Ban Krua beberapa anggota lebih menonjol dibanding yang lain, masing-masing karena koneksi dengan pemerintah dan lamanya perjuangan mereka, namun bisa

---

[26]Robert Burrowes, *The Strategy of Nonviolent Defense* (New York: State University of New York Press, 1996). Lihat juga kritik saya terhadap kemungkinan dimensi eksklusif dalam Chaiwat Satha-Anand, "'Nonviolenza Pragmatica e 'Nonviolenza Per Principio': Una Contrapposizione Illusurioa" (Mengatasi Pemisahan yang Ilusif: Antara Nirkekerasan sebagai Strategi Pragmatis dan Jalan Hidup), dalam buku saya *Islam e Nonviolenza* (Torino: Edizioni Gruppo Abele, 1997), hal. 64-84 (dalam bahasa Italia).

disimpulkan bahwa bintang utama gerakan nirkekerasan ini adalah komunitas, bukan para pemimpin mereka. Hal ini senada dengan perkembangan aksi nirkekerasan di tingkat dunia, yang telah beralih dari wajah-wajah tunggal pemimpin (misalnya Gandhi, King, atau Mandela) ke wajah-wajah para pemberani, manusia biasa yang berjuang tanpa kekerasan melawan ketidakadilan yang merajalela di mana-mana.[27] Artinya, aksi nirkekerasan bukan hanya milik adi-manusia belaka melainkan dapat juga dilakukan manusia biasa. Karena itu, ia mesti memberdayakan yang lain dan mendorong lebih banyak lagi aksi nirkekerasan.

5. Suara

   Jika ketidakadilan kerapkali membungkam korbannya, aksi nirkekerasan adalah cara untuk membukanya. Ini bukan perkara "memberi" suara pada mereka yang dibisukan. Ini adalah ketika mereka yang dibungkam memutuskan untuk memecah kesunyian dengan suaranya sendiri. Dari segi ini, aksi nirkekerasan adalah aksi komunikatif. Namun ia bukan komunikasi satu arah, bukan hanya mereka yang tadinya bisu lalu bicara. Aksi ini dimulai ketika mereka yang dibungkam memutuskan untuk bersuara. Mereka menyuarakan kebenaran di hadapan kuasa dan menanggung konsekuensinya, sementara seluruh masyarakat menangguk faedahnya. Jika mereka yang memperjuangkan keadilan dengan aksi nirkekerasan berhasil, seluruh masyarakat akan menjadi lebih baik. Bahkan jika mereka kalah, masyarakat dapat belajar menggunakan metode nirkekerasan dan ikut terberdayakan. Karena itu, aksi

[27]Lihat karya saya, "Introduction: Exploring the Frontiers," dalam Chaiwat Satha-Anand dan Michael True (eds.), *The Frontiers of Nonviolence* (IPRA's Nonviolence Commission; Honolulu: Center for Global Nonviolence; Bangkok: Peace Information Center, 1998), hal. 2-3. Lihat juga Michael True, "Since 1989: The Concept of Global Nonviolence and Its Implications for Peace Research," dalam *Social Alternatives*. Vol. 16. No. 2 (April, 1997), hal. 8-11.

nirkekerasan menjadi komunikatif dalam ranah relasi kuasa karena ia dapat mengubah relasi yang ada dan dengan begitu meluaskan ruang politik yang memungkinkan transformasi.[28] Tiga komunitas Muslim ini bangkit dari kebisuannya dan meluaskan ruang politik untuk memperjuangkan keadilan dengan aksi nirkekerasan komunal. Pertanyaan yang tersisa setelah ini adalah, mengapa aksi nirkekerasan komunitas Muslim ini diterima sebagai contoh bagi masyarakat non-Muslim?

Kesimpulan: Aksi Nirkekerasan Kelompok Muslim sebagai Contoh Koeksistensi

Dalam *Handbook of Interethnic Coexistence*, Gene Sharp, pakar aksi nirkekerasan terkemuka, berargumen bahwa kelompok etnis yang sedang berkonflik dapat mempraktikkan aksi nirkekerasan sambil tetap berpegang teguh pada tujuan, keyakinan atau bahkan prasangka mereka; pendekatan ini memang tidak serta merta "menciptakan masyarakat welas asih, namun setidaknya mengurangi tingkat kekerasan."[29]

Konflik lain yang saat ini belum dianggap genting—misalnya yang melibatkan isu lingkungan atau pembangunan yang merusak alam atau adat—kelak akan mendominasi perpolitikan, saat manusia bergulat dengan kelangkaan lahan, sumber daya alam, dan air. Isu ini telah lama berlarut-larut dan dapat memburuk di beberapa negara dan kelompok etnis. Aksi nirkekerasan semakin penting, bahkan dapat menjadi satu-satunya jalan yang mampu menjamin keberlangsungan umat manusia di masa sulit yang berkepanjangan itu.

---

[28]Lihat analisis serupa mengenai konsep yang berkaitan dengan ampunan dan nirkekerasan dalam karya saya, "The Politics of Forgiveness," dalam Robert Herr dan Judy Zimmerman (eds.), *Transforming Violence: Linking Local and Global Peacemaking* (Scotdale, Pennsylvania: Herald Press, 1998), hal. 68-78.

[29]Gene Sharp, "Nonviolent Action in Acute Interethnic Conflicts," dalam Eugene Weiner (ed.), *The Handbook of Interethnic Coexistence* (New York: Continuum Publishing Company, 1998), hal. 371-381. Kutipan ini berasal dari hal. 381.

Huntington, dalam bukunya yang kontroversial, *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*, mendaur ulang ungkapan usang "Islam sejak awal adalah agama pedang" dan "konsep nirkekerasan tak ditemui dalam praktik dan doktrin di kalangan Muslim."[30] Ada banyak cara membantah pernyataan tak berdasar itu. Sebagian menunjukkan kecenderungan media Barat untuk memojokkan Islam.[31] Sarjana lain menunjukkan bahwa kekerasan meliputi kehidupan Muslim karena kekerasanlah yang menjadi tatanan dunia, lama maupun baru, bahwa Islam sebagai ideologi telah tunduk pada nasionalisme, dan bahwa kekuatan kolonial Eropa telah menggunakan agama untuk memecah-belah dan mengontrol masyarakat Muslim.[32] Bantahan tersebut—beserta tiga contoh yang sudah dibahas dalam tulisan ini—menunjukkan bahwa Huntington keliru: gerakan nirkekerasan berakar dalam budaya dan politik Islam. Malah tiga kisah di atas menyediakan bukti empiris bahwa Muslim dapat mempraktikkan aksi nirkekerasan dengan baik hingga mengundang decak kagum rekan-rekan sebangsanya yang non-Muslim. Muslim "secara alamiah" bersiap untuk gerakan nirkekerasan karena Islam memiliki tradisi memperjuangkan keadilan dengan disiplin, empati, kesabaran, dan solidaritas.[33] Kualitas-kualitas tersebut diperlukan untuk mengorganisasi dan menuntut keadilan.

---

[30]Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), hal. 263.

[31]Sebagai contoh, lihat Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981); dan Daya Kishan Thussu et al., "The Mechanics of Demonisation: The Role of the Media," dalam Farish A. Noor Ied.), *Terrorising the Truth: The Shaping of Contemporary Images of Islam and Muslims in Media, Politics, and Culture* (Penang: Just World Trust, 1997), hal. 28-35 . Buku terakhir adalah laporan International Workshop yang digelar Just World Trust, 7-9 Oktober 1995.

[32]Lihat misalnya, Bruce B. Lawrence, *Shatering the Myth: Islam Beyond Violence* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998).

[33]Lihat karya saya, "The Nonviolent Crescent," dalam Glenn Paige, Chaiwat-Satha Anand dan Sarah Gilliat (eds.), *Islam Beyond Violence* (Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, 1993), hal. 7-26.

Dalam masyarakat non-Muslim, saat kelompok minoritas mengorganisasi diri untuk memperjuangkan keadilan, kelompok mayoritas mungkin tidak akan keberatan. Terkadang, suara korban tidak didengar karena mayoritas masyarakat lebih memilih untuk menutup mata dan telinganya dari penderitaan mereka yang tertindas. Namun selalu saja ada yang mendambakan keadilan dan menyambut mereka. Akan tetapi, citra kecenderungan Muslim pada kekerasan membuat orang-orang khawatir ketika mereka mengorganisasi diri dan menantang kekuasaan. Penggunaan aksi nirkekerasan dapat mengurangi kekhawatiran tersebut. Jika kekhawatiran itu hilang atau berkurang, aksi tersebut diapresiasi dan bahkan dijadikan teladan: teladan untuk koeksistensi yang bukan sekadar hidup berdampingan dengan toleransi, tapi lebih dari itu, juga melakukan apa yang benar demi masa depan bersama yang lebih baik.***

Bab V

DARI TERORISME KE AKSI NIRKEKERASAN MUSLIM?*

"Sebelum meninggalkan desa malam itu, Nabil, yang saat itu berusia 24 tahun, mengerjakan beberapa hal. Pada pukul empat sore ia mengunjungi sepupunya, Abdullah Halabiyeh, yang tinggal di sebelah rumahnya. Nabil mengembalikan uang $15 yang dia pinjam satu setengah tahun silam. Ia lalu mencuci mobil barunya selama hampir dua jam. Pukul enam sore (sic), ia menyerahkan petisi yang telah ia kumpulkan agar pemerintah setempat mengaspal jalan di lingkungan rumah keluarganya, dan memberitahu Abdullah untuk terus memantau hingga pekerjaan itu usai. Ia masuk kamar untuk salat pada pukul 09.30 malam (sic).

---

*Diterjemahkan khusus untuk buku ini oleh Pradewi Tri Chatami dan Irsyad Rafsadi dari Chaiwat Satha-Anand, "Transforming Terrorism with Muslims' Nonviolent Alternatives?" Tulisan ini pertama kali disampaikan sebagai makalah pada konferensi internasional tentang "Contemporary Islamic Synthesis," diselenggarakan Center for Global Peace, American University, Alexandria, Mesir, 4-5 Oktober 2003, yang kemudian disampaikan pula sebagai Peace Lecture pada University of Manchester, Inggris, 5 Mei 2006. Dengan judul yang sama, tulisan ini pernah diterbitkan dalam Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, dan Meena Sharify-Funk (eds.), *Contemporary Islam: Dynamic, not Static* (London: Routledge Publishers, Juni 2006).

"Dia menangis sambil membaca Al-Quran (sic). Sekira sepuluh atau lima belas menit dia selesai salat. 'Ketika aku bertanya kepadanya kenapa salatnya lama sekali, dia hanya tersenyum,' kata Abdullah.

"Abdullah menyaksikannya pergi sekitar pukul 10 malam (sic). Tempat yang dituju Nabil dapat ditempuh dalam waktu sepuluh menit. Jadi tampaknya dia berhenti dulu di suatu tempat untuk menjemput rekannya, Osam Bahar, dan mengambil peledak yang kelak mereka ikatkan di pinggang mereka. Pukul 11.30 (sic) mereka berjalan memasuki mall Ben Yehuda dan, di tengah keramaian muda-mudi dan semarak lelampu, menarik detonatornya. Paku-paku, dan serpihan besi bercampur bahan peledak, menghancurkan semua yang sejarak enam meter dari tempat mereka berdiri. Sebelas orang Israel meninggal dan 37 orang luka-luka. Sementara kedua pelaku luluh lantak dan hanya menyisakan sedikit potongan tubuh untuk dikumpulkan…"[1]

Pada 7 September 2003, Ariel Sharon memberi perintah terakhir pada pilot pesawat F-16 Israel untuk mengebom sebuah apartemen di Gaza untuk menghabisi Syekh Ahmed Yasin, pimpinan Hamas yang paling disegani. Syekh Ahmed Yasin selamat dari serangan tersebut dengan luka ringan, dan Hamas mengancam akan melakukan aksi balas dendam: siapa pun orang Israel yang menduduki tanah air mereka adalah targetnya dan menyatakan bahwa upaya pembunuhan tersebut telah membuka "gerbang neraka".[2]

AFP baru-baru ini menyiarkan bahwa pada peringatan peristiwa 9/11 yang kedua, Muhajiroun, sebuah kelompok Muslim di Inggris,

---

[1]Kevin Toolis, "Where Suicide is Cult," dalam *The Observer* (16 Desember 2011), dikutip oleh Jonathan Barker, *The No-Nonsense Guide to Terrorism* (Oxford: New International and Verso, tt.), hal. 11. Melihat tanggal dari beberapa sitiran di buku yang amat baik ini, saya duga buku ini diterbitkan pada akhir 2002 atau awal 2003.

[2]*Bangkok Post,* 8 September 2003.

merencanakan demonstrasi mengenang para teroris/pembajak yang mereka sebut "Magnificent 19". Jurubicara kelompok tersebut berkata pada radio BBC, "Saya yakin Muslim di seluruh dunia percaya bahwa 19 orang tersebut adalah orang-orang agung."[3] Sementara itu, pada pertemuan tahunan partainya di Kuala Lumpur pada 12 September 2003, Abdul Hadi Awang, ketua umum partai oposisi, Parti Islam Se-Malaysia (PAS), bicara di hadapan dua ribu pendukungnya, mengutuk Amerika Serikat sebagai musuh Islam dan mendukung bom bunuh-diri di Palestina.[4]

Berbagai penggalan koran di atas mengindikasikan setidaknya tiga poin utama. *Pertama*, kekerasan akan terus disangkutkan dengan Islam, sebagian dengan Muslim sebagai target, sebagian lain dilakukan atas nama Islam. *Kedua*, bagi sebagian Muslim, terorisme, terutama peristiwa 11 September (9/11) yang menewaskan lebih dari 3.000 orang, termasuk 19 pelakunya itu adalah sesuatu yang dapat dibenarkan, bahkan dirayakan. *Ketiga*, melihat dua kondisi di atas, dan fakta banyaknya Muslim yang menunjukkan dukungan terhadap bom bunuh-diri sebagai jalan untuk "memperjuangkan Islam" di beberapa negara—73% di Libanon dan 27 % di Indonesia[5]—tampaknya tak akan sulit bagi kita untuk menemukan "Nabil" yang lain, seorang muda Muslim biasa yang bersedia mempertaruhkan nyawa demi keyakinannya.

Tulisan ini ingin menunjukkan bahwa terorisme, sebagai kekerasan politik, punya dasarnya sendiri namun merugikan semua pihak, dan karena itu harus ditransformasikan menjadi konflik yang lebih produktif/kreatif dengan alternatif nirkekerasan dari umat Muslim. Saya berargumen bahwa transformasi yang radikal ini dimungkinkan justru karena ada persamaan, bukan

---

[3]*Bangkok Post*, 9 September 2003.

[4]*Bangkok Post*, 13 September 2003.

[5]The Pew Global Attitudes Project, *What the World Thinks in 2002: How Global Politics View their Lives, their Countries, their World, America* (Washington D.C., 2002).

perbedaan, antara terorisme sebagian Muslim dengan “nir-kekerasan berprinsip/prinsipil” (*principled nonviolence*). Saya akan mulai dengan menyelidiki terorisme sebagai kekerasan politik dan menanyakan bukan apakah terorisme itu, namun bagaimana terorisme bekerja. Fatwa-fatwa ulama yang membenarkan/menyanggah terorisme sebagai bagian dari ajaran Islam akan ditelaah dengan kritis, dengan menyoal tiga masalah filosofis: *pertama*, supremasi rasionalitas instrumental; *kedua*, penafian orang-orang tak bersalah; dan *terakhir*, reduksi manusia menjadi objek. Setelah itu, saya akan mengeksplorasi contoh-contoh aksi nirkekerasan khas Muslim sebagai perlawanan kreatif atas nama “keadilan dan kebenaran” sebagai alternatif dari terorisme, dengan menggarisbawahi bukan hanya perbedaannya yang kentara, tapi terutama, persamaan antara nirkekerasan berprinsip/prinsipil dan terorisme berbasis agama.

Memahami Terorisme: Dinamika dan Rasionalitas

Dalam rentang waktu lima tahun antara 1998-2002, ada 1.649 insiden yang dilabeli Kementerian Dalam Negeri Amerika Serikat (AS) sebagai “serangan teroris internasional.” Berbeda dari anggapan umum, kebanyakan serangan teroris ini justru terjadi di Amerika Latin (676 kejadian), lebih banyak dibanding Asia (387 kejadian) dan Timur Tengah (135 kejadian). Sektor bisnis adalah yang paling sering disasar ketimbang sektor lain seperti pemerintahan, diplomasi, militer, dan lain sebagainya. Serangan terhadap sektor bisnis terjadi sebanyak 1.462 kali, atau mencapai 66% dari keseluruhan target terorisme. Tak heran jika warga sipil menjadi korban utama, sementara korban dari pihak militer hanya 1,7% saja dari keseluruhan korban. Meskipun demikian, statistik menunjukkan bahwa korban jiwa akibat terorisme di Asia jauh melebihi kawasan lain. Di kawasan ini, 4.161 nyawa melayang, jauh lebih banyak dari Amerika Latin (283 orang),

dan Timur Tengah (1.462 orang). Serangan 11 September 2011 menyumbang korban paling banyak di wilayah Amerika Utara, menewaskan 4.091 orang.[6]

Serangan 9/11 inilah antara lain yang mengalihkan perhatian pihak keamanan AS pada "pemberontakan kaum Muslim." Menurut sebagian kalangan di badan keamanan AS, terdapat 41 negara yang menghadapi 40 pemberontakan yang dilakukan 90-100 kelompok pemberontak berbasis etnis/identitas. Belasan dari pemberontakan tersebut, yang juga tengah dihadapi AS dan sekutunya, bertujuan mendirikan rezim "Islamis" dan pemerintahan yang mengusung "politik Islam" atau beririsan dengan gerakan Al-Qaida.[7] Menurut data B'Tselem, pusat informasi HAM di wilayah pendudukan Israel, antara 29 September 2000 sampai 30 November 2002, sebanyak 640 warga Israel tewas akibat serangan warga Palestina, 440 orang sipil, dan 82 orang di antaranya berusia di bawah 18 tahun. Sementara korban dari pihak Palestina akibat serangan Israel mencapai 1.597 orang dan 300 di antaranya teridentifikasi di bawah umur. Sejak penandatanganan Perjanjian Oslo pada 1993 hingga awal Agustus 2002, terhitung ada 198 misi bom bunuh-diri, 136 di antaranya berakhir menewaskan pelaku dan sejumlah korban.[8]

Maka tak mengherankan jika terorisme sebagai suatu fenomena selalu menjadi bagian penting dalam analisis politik global. Terlebih, reaksi Amerika terhadap tragedi 9/11, yang mengerahkan kekuatannya untuk memerangi terorisme, telah menjerumuskan dunia ke dalam kubangan konflik yang lebih mematikan. Presiden George W. Bush pada pidato peringatan tahun kedua peristiwa

---

[6]*Patterns of Global Terrorism 2002* (Washington D.C.: US Department of State, 2003).

[7]Dokumen rahasia, Rel untuk USA dan THA // MR.

[8]Avishai Margalit, "The Suicide Bombers," *The New York Review of Books*, 16 Januari 2003, hal. 36.

9/11 menyatakan, "Kenangan akan peristiwa 11 September tak akan meninggalkan kita. Kita tak akan melupakan menara yang terbakar... Kita tidak akan berpangku tangan menunggu orang-orang tak berdosa diserang. Jalan terbaik melindungi Amerika adalah dengan bersikap ofensif baik di dalam maupun di luar negeri."[9] Dalam dua tahun semenjak peristiwa 11 September, AS telah mengobarkan dua peperangan, di Afganistan dan Irak. Melihat korban yang terus berjatuhan setiap hari, dan tuntutan agar Presiden Bush dan wakilnya tak menghadiri peringatan di tugu Ground Zero tahun ini, nampaknya ia benar saat mengatakan bahwa "perang melawan terorisme"-nya belum berakhir. Malah, perang itu telah mengubah dunia menjadi tempat yang lebih berbahaya dengan segala kekerasan saat orang-orang biasa terjebak di antara terorisme yang dilakukan aktor negara maupun non-negara di satu sisi, dan keangkuhan negara yang kian mengabaikan seruan kebebasan dan pemenuhan hak, di sisi lain.

Telaah kritis terhadap terorisme harus dapat digunakan untuk menanggulangi dampaknya dalam jangka panjang. Untuk itu, pertama-tama kita harus memahami bahwa istilah terorisme mengandung muatan yang sangat politis. Sebagai contoh, dalam menghadapi terorisme, pemerintahan Amerika secara tegas menyatakan tak akan bersikap lunak kepada para teroris, menekan negara-negara yang mendukung terorisme, dan memperluas kerjasama internasional dalam menghadang terorisme. Selain itu, mereka berjanji akan membuat para teroris itu "mempertanggungjawabkan kejahatan mereka."[10] Menurut Richard Falk, terorisme dalam diskursus politik di AS dan Israel sudah disamakan dengan kekerasan anti-negara yang sedemikian jahatnya sehingga "segala metode pembalasan dan penegakan hukum

---

[9]*Bangkok Post*, 12 September 2003.

[10]*Patterns of Global Terrorism 2000* (Washington D.C.: US Department of State, 2001), hal. iii.

dapat dibenarkan dan tak bisa dikritik."[11] Sementara itu, mereka yang menggunakan taktik teror menghindari istilah tersebut dan mendaku mereka hanya melawan penindasan dan berjuang demi keadilan.[12] Tapi kebanyakan negara enggan dianggap melakukan praktik "terorisme negara" dan karenanya abai terhadap sumber utama kekerasan dan ketakutan yang dialami penduduk sipil di seluruh dunia itu.[13] Maka untuk benar-benar memahami terorisme, kita perlu mendengar korban maupun pelakunya.

Pagi 23 Desember 1923 itu, Lord Irwin, perwakilan kerajaan Britania di India baru saja kembali dari India Selatan. Menjelang Delhi, sebuah bom meledak di bawah kereta yang ia tumpangi. Lord Irwin selamat tanpa cedera dan Gandhi mengucap syukur atas keselamatannya.[14] Pada pertemuan Partai Kongres India, ia berpidato dan merumuskan resolusi melawan terorisme. Gandhi menulis bahwa ia akan kehilangan harapan pada gerakan nir-kekerasan apabila ia tak bisa memastikan bahwa bom tersebut tak lebih dari "buih yang muncul dari lautan kegelisahan." Bahaya terorisme terletak pada konsekuensi internalnya: kekerasan terhadap penguasa luar hanya memuluskan jalan bagi "kekerasan terhadap sesama bangsa sendiri yang barangkali kita anggap sebagai penghambat kemajuan negara."[15] Ia mungkin menganggap terorisme tak lebih dari sebentuk aksi yang delusional dan irasional. Tapi pada Januari 1930, kelompok teroris India berhaluan kiri yang dibentuk pada 1928, Tentara Revolusi Sosialis Hindustan (HSRA), menerbitkan manifesto berjudul

[11]Richard Falk, *The Great Terror War* (New York, Northampton: Olive Branch Press, 2003), hal. xviii.

[12]Barker, *The No-Nonsense Guide to Terrorism*, hal. 23.

[13]Sebaga contoh, lihat data pembunuhan oleh negara terhadap rakyatnya dalam William Eckhardt, "Death by Courtesy of Governments, 1945-1990," *Peace Research*, Vol. 24, No. 2 (Mei 1992), hal. 51-56.

[14]B.R. Nanda, *Mahatma Gandhi: A Biography* (Delhi: Oxford University Press, 1997), hal. 284.

[15]M.K. Gandhi, *Young India*, 2 Januari 1930.

"Falsafah Bom", menyerang kebijakan nirkekerasan Gandhi dan kritiknya terhadap terorisme yang menurutnya diakibatkan oleh "ketidaktahuan, kekeliruan, dan ketidakpahaman," dan bahwa teroris adalah sekumpulan orang yang "delusional" dan "pendek akal."[16]

Sebagian besar anggota HSRA pernah terlibat dalam gerakan nirkekerasan Gandhi, namun mereka berpaling pada jalan kekerasan ketika tujuan mereka tak lekas terwujud. Menurut mereka, teroris tak mencari ampunan dan pengertian. Perang mereka adalah perang hingga titik darah penghabisan, dan misi pemuda India bukan sekadar "propaganda dengan keteladanan," namun "propaganda dengan kematian." Bagi mereka, revolusi tak dapat terlaksana tanpa terorisme, dan semua aksi mereka berasal dari akar rumput, bukan impor dari Eropa. Hal terpenting menurut mereka, seorang teroris mengorbankan hidupnya bukan demi memenuhi kebutuhan psikologis akan apresiasi atau sebentuk kegilaan lain. Alih-alih demikian, manifesto itu menyatakan, "hanya pada akal sahaja seorang teroris tunduk."[17] Dikarenakan dominasi Britania, seorang India terpaksa berbekal nurani dan akal mengambil jalan kekerasan dengan merengkuh terorisme. "Terorisme menimbulkan ketakutan di hati para penindas, dan memberi harapan akan pembalasan oleh mereka yang tertindas. Terorisme menumbuhkan keberanian dan kepercayaan diri pada mereka yang goyah, dan meruntuhkan mantra mengenai ras di mata dunia, karena inilah bukti tak terbantahkan akan bangsa yang haus akan kebebasan."[18]

Laura Blumenfeld berpendapat bahwa terorisme "bukan perkara membunuh seseorang, namun merendahkan martabat manusia un-

---

[16]Bhagwat Charan, "The Philosophy of the Bomb," dalam Walter Laqueur, *The Terrorism Reader: A Historical Anthology* (London: Wildwood House, 1979), hal. 137 dan 139.

[17]Charan, "The Philosophy of the Bomb," hal. 139.

[18]Charan, "The Philosophy of the Bomb," hal. 139.

tuk membuat tekanan politik." Ia mengetahui betul hal ini karena ayahnya, seorang rabbi di New York, ditembak oleh seorang Palestina di kota tua Jerussalem pada 1986. Dua belas tahun seusai peristiwa itu, ia mendatangi Omar Khatib, seorang Arab yang menembak ayahnya di ruang pengadilan Israel, dan setelah temu muka berkali-kali, Omar menulis surat untuk ayahnya, berkata, "Laura adalah cermin yang membuatku melihat wajahmu sebagai seorang manusia yang pantas untuk dihormati dan dikagumi."[19]

Dalam kisah di atas, terorisme dipandang sebagai ancaman dan/atau aksi kekerasan yang dilakukan terhadap warga sipil. Dibangun sebagai kekerasan politis, terorisme juga dapat dilihat sebagai reaksi terhadap penindasan dan ketiakadilan, dan karena itu, menurut pelaku, tindakan mereka termasuk ke dalam kategori aksi rasional. Aksi teror dimungkinkan saat korban telah direndahkan martabatnya dan tidak dipandang sebagai manusia. Lepas dari kondisi spesifik seperti kemampuan organisasi dan sokongan dana, penting untuk melihat tiga cara kerja lain dari terorisme.[20]

Pertama, terorisme mengaburkan hubungan antara target kekerasan dan alasan untuk melakukan kekerasan. Barangkali karena itulah terorisme acap dilihat sebagai tindakan irasional, karena nampaknya tak ada alasan mengapa korban yang merupakan warga sipil, tidak secara langsung berkaitan dengan konflik, menjadi target serangan. Poinnya adalah, ketika hubungan logis dikesampingkan, pertanyaan mengenai nyawa orang tak berdosa menjadi tak relevan bagi teroris. Pihak "musuh" didehumanisasi, dipukul rata menjadi suatu monolit yang dilepaskan dari kom-

---

[19]Susan Sachs, "Punishing a Terrorist by Showing Him His Victim's Humanity," dalam the *New York Times.com*. (6 April, 2002). Eksplorasi Laura Blumenfeld akan banyak wajah dari balas dendam tercantum dalam bukunya, *Revenge: A Story of Hope* (New York: Simon & Schuster, 2002).

[20]Lihat Chaiwat Satha-Anand, "Understanding the success of terrorism," *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 3, No. 1 (April 2002), hal. 157-159.

pleksitasnya, dan dengan demikian siapa pun dapat menjadi target serangan.

Kedua, karena terorisme dapat menyerang siapa pun, di mana pun dan kapan pun, ia lalu merampas rasa aman masyarakat untuk menjalani kehidupan mereka sehari-hari. Dalam kerangka Hobbesian, terorisme seperti memundurkan masyarakat pada "tahap alamiah" saat ketakutan menggantikan rasa aman yang bersandar pada kepercayaan bahwa negara dapat melindungi warganya. Ketika kemampuan negara melindungi warganya berkurang, atau hilang, maka legitimasi keberadaannya akan dipertanyakan, karena perlindungan terhadap warganegara merupakan fungsi minimum sebuah negara. Inilah salah satu alasan mengapa, di mata sebagian sarjana, peristiwa 11 September telah mendorong perubahan struktural dalam karakter kuasa, keamanan dan pendekatan yang berbeda, dibingkai dalam kerangka perang dan perubahan batas pengerahan kekuatan.[21]

Ketiga, dengan memudarnya normalitas di bawah kungkungan hegemoni ketakutan, terorisme mengubah masyarakat yang meratapi nasibnya sebagai korban menjadi masyarakat yang cenderung menggunakan kekerasan satu sama lain. Tujuan terorisme sebagai kekerasan politis tidak terletak pada penghancuran material benda dan manusia belaka—meskipun peristiwa 11 September dapat menjadi contoh serangan simbolik—tetapi mengubah "masyarakat musuh" menjadi sebuah kumpulan terasing yang menghadapi kontradiksi internal dari segi moral, kultural, dan politik yang pada akhirnya dapat menggerogoti masyarakat tersebut.[22]

---

[21]Lihat misalnya, Falk, *The Great Terror War*.

[22]Menarik untuk mencatat transformasi negara maju dan demokratis ke arah militerisasi yang memperpanjang operasi militer termasuk perang melawan terorisme dan penjagaan perdamaian. Lihat studi yang kaya mengenai pemosisian ulang militer Israel dalam proses pembuatan kebijakan yang berujung pada keterlibatannya dalam perang dan beragam operasi militer melawan Palestina dalam Yoram Peri, *The Israeli Military and Israel's Palestinian Policy: From Oslo to the Al Aqsa Intifada* (Washington D.C.: United States Institute of Peace, 2002).

Menyikapi Terorisme: Dukungan dan Kecaman Muslim

Sebuah buklet kecil yang beredar di antara rekan Muslim memantik rasa penasaran saya. Buklet tersebut memiliki dua judul: *Klarifikasi Kebenaran di balik Terorisme, Pembajakan dan Bom bunuh-diri* dan *Nasihat bagi Usamah bin Ladin dari Syekh Bin Baaz.*[23] Sebagai mantan mufti di Kerajaan Arab Saudi, Abdul Aziz Bin Baaz (w. 1420 H/1999 M) dipandang sebagai salah satu ulama terkemuka. Buklet tersebut memiliki dua bagian. Bagian pertama adalah argumen keagamaan yang menegaskan pentingnya kepatuhan pada pemimpin. Bagian kedua adalah kumpulan pendapat ulama mengenai pembajakan pesawat dan bom bunuh-diri.

Baaz menyebut Bin Ladin sebagai Khawarij, sebuah sekte yang lahir pada awal sejarah Islam dan bertanggungjawab atas pembunuhan sejumlah sahabat nabi.[24] Mereka melakukan tiga dosa besar: memberontak terhadap pemimpin Muslim, menyebut Muslim sebagai kafir karena telah melakukan dosa-dosa, dan mencabut nyawa manusia tanpa alasan yang dapat dibenarkan. Baaz mengutip hadis riwayat Ahmad dan Tirmidzi, bahwa Nabi Muhammad bersabda, "Terhadap tiga hal ini hati seorang Muslim tidak akan menyimpan dendam dan kebencian: beramal dengan ikhlas, menaati pemimpin, dan setia pada jamaah."[25] Yang menarik, dalam sebuah wawancara dengan *Nida'ul Islam* (no. 15), Usamah

---

[23]*Clarification of the Truth In Light of Terrorism, Hijackings & Suicide Bombings And An Advice To Usaamah Ibn Laaden from Shaykhul Islaam Ibn Baaz (w. 1420 H/1999)* (Birmingham: Salafi Publications, Oktober 2001). Sampul dalam buku ini mengindikasikan bahwa alih bahasa dilakukan oleh www.Fatwa-online.com dan lain-lain.

[24]Mereka disebut sebagai "orang-orang yang menyimpang" karena mereka menganggap pengangkatan khalifah sesudah Nabi Muhammad mangkat tidak berdasar hukum. Mereka kemudian kecewa pada Ali, menantu Nabi sekaligus kerabat lelaki terdekatnya, khalifah keempat, karena Ali berkompromi dengan Muawiyah hingga salah satu dari mereka, Ibn Muljam, membunuh Ali. Lihat ringkasan ilustrasi mengenai khawarij dalam Malise Ruthven, *Islam: A Very Short Introduction* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 1997), hal. 53 dan 59.

[25]Ruthven, *Islam*, hal. 2-3.

Bin Ladin menuduh para pemimpin dan ulama, terutama mereka yang berada di "negara dengan dua masjid suci" telah kafir. Inilah salah satu alasan, barangkali yang paling utama, mengapa Baaz menganggap Usamah sebagai *khawarij*. Pernyataannya adalah sebentuk aksi *takfir* terselubung (menyatakan orang lain sebagai kafir dan oleh karena itu halal darahnya).[26]

Dalam wawancara dengan Al-Jazeera pada akhir 1998, Usamah bin Ladin berkata, "Saya angkat topi pada mereka yang telah menghapus aib dari wajah umat kita, entah itu mereka yang telah melakukan pengeboman di Riyadh maupun Khobar dan Afrika Timur, siapa pun yang telah melakukan aksi sejenis." Di lain pihak, Baaz mengeluarkan fatwa dalam "serangan teroris di Riyadh" yang menyatakan, "Tak ada keraguan bahwa aksi ini hanya mungkin dilakukan oleh orang yang tidak percaya pada Allah dan Hari Akhir... Hanya jiwa-jiwa yang busuk, yang dipenuhi iri dengki dan ketiadaan iman pada Allah dan Rasul-Nya yang dapat melakukan aksi semacam ini." Dia kemudian melanjutkan, "Dan mereka yang melakukan aksi semacam inilah yang lebih pantas untuk dibunuh dan dihukum karena mereka telah melakukan dosa besar."[27]

Mengutip hadis riwayat Muslim, Baaz menegaskan bahwa umat Islam harus mendengar dan mematuhi pemimpin bahkan jika ia "mencambuk punggungmu dan mengambil hartamu," bahkan jika pemimpinmu "berhati iblis dalam wujud manusia." Dia juga mengutip perkataan Imam Bukhari (w. 329 H) bahwa: "Jika kau menemukan seseorang mendoakan buruk pemimpinnya, ketahuilah bahwa dia telah melakukan bid'ah. Jika kau menemukan seseorang mendoakan yang terbaik bagi pemimpinnya, maka dia bagian dari *ahlussunnah*, insya Allah."[28] Berdasarkan sejarah

---

[26]Ruthven, *Islam*, catatan kaki 8, hal. 7-8.
[28]Ruthven, *Islam*, hal. 4.
[28]Ruthven, *Islam*, hal. 12-13.

mula Islam ketika Utsman Bin Affan (khalifah ketiga) terbunuh akibat fitnah di antara para elit saat itu, terutama antara Ali dan Muawiyah (khalifah keempat dan kelima sesudah nabi), Baaz menolak gagasan menantang atau menentang pemimpin. Dengan kata lain, Baaz percaya bahwa fitnah dan pemberontakan itu diakibatkan "penyebutan kesalahan-kesalahan pemimpin." Akibat kebencian terhadap pemimpin, rakyat akan bergerak membunuh mereka.[29]

Kekhawatiran Baaz dapat diilustrasikan dengan peristiwa pembunuhan Anwar Sadat. Muhammad Abdul Salam Faraj, yang diadili dan dieksekusi pada 1982 atas pembunuhan Presiden Sadat pada 6 Oktober 1981, menulis dalam *Al-Faridlah al-Gha'ibah* ("Kewajiban yang Diabaikan"), sebuah manuskrip yang menjabarkan pemikiran kelompoknya, "Berjuang melawan musuh yang dekat lebih penting daripada bertempur melawan musuh yang jauh... Penyebab adanya imperialisme di dunia Islam terletak pada keberadaan pemimpin yang serupa dengan mereka. Memulai perjuangan melawan imperialisme itu buang-buang waktu.. Tak ada keraguan bahwa medan perang pertama untuk jihad adalah pembasmian pemimpin-pemimpin kafir ini…"[30] Ketika diminta menjelaskan motifnya, Khalid Al-Islambouli, seorang perwira yang menghasut dan mengeksekusi pembunuhan Sadat menyata-

[29]Ruthven, *Islam*, hal. 14-15. Tentu saja dapat diperdebatkan sokongan yang diberikan oleh banyak sarjana Islam pada pemimpin Arab Saudi adalah hasil dari konteks sejarah yang spesifik: simbiosis mutualistik antara otoritas keagamaan dan pemimpin negara dimulai pada pertengahan abad kedelapanbelas oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1781), seorang reformis puritan dan Muhammad Al-Sa'ud, pemimpin area tersebut yang memerintah sejak 1745-1765. Dale F. Eickelman dan James Piscatori menulis secara ringkas namun sangat baik untuk ditelaah mengenai perdebatan soal otoritas suci di Saudi dalam buku mereka, *Muslim Politics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), hal. 60-63. Di sini, fokus saya adalah rasionalisasi dari justifikasi atas kepatuhan pada pemimpin oleh sarjana agama.

[30]Kutipan berasal dari Bernard Lewis, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Perennial, 2002), hal. 107-108.

kan dalam rekaman investigasi Mesir bahwa: "Saya melakukan apa yang saya lakukan karena hukum Syariah tidak ditegakkan, adanya perjanjian damai dengan Yahudi, dan karena penahanan ulama secara sewenang-wenang."[31] Dapat dikatakan bahwa pembunuhan presiden Sadat dibenarkan sejak dia dipandang telah melakukan bid'ah (kafir) karena memerintah di luar panduan Syariah; seorang pengkhianat yang berdamai dengan musuh; dan pemimpin lalim yang memenjarakan ulama semena-mena.[32]

Dengan kata lain, argumen Baaz tentang kepatuhan pada pemimpin didasarkan pada gagasan bahwa pembangkangan, bahkan kritik terhadap pemimpin, pada akhirnya akan melemahkan otoritasnya, memecah belah umat, dan berujung pada konflik mematikan, yang dalam sejarah diilustrasikan dengan terbunuhnya pemimpin. Hal ini mengakibatkan pelemahan dan perpecahan di antara umat Muslim. Pertanyaan teoretis mengenai batas kepatuhan khas Aristoteles direspons dengan perkataan Imam Assyaukani (w. 1250 H), yang menulis bahwa orang beriman dapat membangkang pada pemimpin apabila pemimpin tersebut ingkar kepada Allah. Namun, "...tidak diperkenankan untuk berontak pada pemimpin bahkan jika mereka telah mencapai tingkat penindasan paling keji, jika mereka masih mendirikan salat dan tak nampak kekufuran pada mereka."[33]

Rumusan mengenai kekufuran pemimpin yang dijadikan dasar bolehnya pembangkangan pada pemimpin ini problematis karena dua alasan. *Pertama* adalah sempitnya pemaknaan kekufuran karena yang dilihat hanyalah ritual agama seperti salat, sementara

---

[31]Kutipan berasal dari Nemat Guenena, *The 'Jihad': An 'Islamic Alternative' in Egypt*, Cairo Papers in Social Science, Vol. 9, Monograph 2 (Musim Panas 1986) (Cairo: The American University in Cairo Press, 1986), hal. 44.

[32]Guenena, *The 'Jihad'*, hal 44.

[33]Ibn Baaz, *Clarification Of The Truth In Light Of Terrorism, Hijackings & Suicide Bombings*, hal. 17

kewajiban pemimpin yang lain, misalnya memperlakukan alim ulama dan rakyat dengan adil, dikesampingkan dari kriteria kepatuhan seorang Muslim. *Kedua*, hanya kekufuran yang kentara yang dapat menghalalkan pembangkangan seorang Muslim pada pemimpin. Kondisi ini menciptakan situasi yang mengutamakan penampilan dibanding "kenyataan" lain yang mudah disamarkan dari waktu ke waktu. Dua kondisi tersebut, termasuk pelarangan kritik terhadap pemimpin, mempersempit ruang politik. Karena itu, tak heran jika seorang pembunuh yang mengatasnamakan Islam menganggap musuh Islam paling berbahaya adalah musuh dalam selimut dan pembunuhan tersebut dilakukan demi perubahan sosio-politik. Tak heran jika pada organisasi global seperti Al-Qaida sekalipun, terorisme berawal dan mengakar pada konteks ketertindasan pada tingkat lokal. Silang sengkarut antara kondisi lokal seperti lemahnya kapasitas distributif negara, pemimpin yang korup, dan kekuatan pesan universal seperti seruan Islam untuk kesetaraan sosial dan kesalehan moral menjadi faktor utama meningkatnya kekerasan sebagai alternatif dalam ruang politik yang sempit. Karena itu, saya menyimpulkan bahwa memandang terorisme sebagai sesuatu yang murni dari luar atau hanya sebatas fenomena internasional tidak memadai untuk memahami secara kritis masalah ini.[34]

Bagian terakhir buklet Baaz, berjudul *Fatwa Ulama Terkemuka tentang Pembajakan dan Bom Bunuh-Diri*, sebagian besar berisi risalah dua ulama: Bin Baaz dan Ibnu Utsaimin (w. 1421 H/2000 M), disertai nukilan dari Ibn Taimiyah (w. 728 H) mengenai "para

---

[34]Ini modifikasi dari kesimpulan Barker yang menyatakan bahwa "seluruh aksi terorisme itu perkara lokal." Lihat Barker, *The No-Nonsense Guide to Terrorism*, hal. 120. Lihat juga laporan mengenai meningkatnya ekstremisme religius di Asia Selatan dan Timur Tengah sebagai konsekuensi dari: absennya demokrasi, kegagalan pemerintah dalam menangani perubahan sosial, sokongan eksternal, dan "ditutupnya pintu" *ijtihad* dalam Judy Barsalou, *Islamic Extremists: How Do They Mobilize Support?* United States Institute of Peace Special Report 89 (Juli 2003).

penyimpang" atau *khawarij*. Tulisan itu terbagi dalam beberapa bagian: mengutuk "bom bunuh-diri," "menyerang musuh dengan meledakkan diri dalam mobil," "membajak pesawat dan menculik," dan "mereka yang ambil bagian dalam pengeboman dan pembajakan." Yang terpenting, dokumen itu mendaku fatwanya merupakan "sikap *ahlussunah* yang sesungguhnya terhadap kejahatan mereka yang menumpahkan darah orang-orang secara tidak adil."[35] Tetapi, alasan-alasan inilah yang justru membuat sikap para ulama dan sarjana Muslim terhadap terorisme menjadi problematis.

Menurut buklet tersebut, ada tiga musabab mengapa aksi terorisme seperti bom bunuh-diri dan pembajakan adalah perbuatan yang menyalahi "pandangan Islam yang sesungguhnya." *Pertama*, bom bunuh-diri itu salah karena bunuh diri pada dasarnya tak dapat diterima dalam Islam. Mengutip Al-Quran dan Hadis riwayat Bukhari-Muslim, Ibn Utsaimin menyatakan bahwa mereka yang melakukan jihad dengan bunuh diri seperti bom mobil, dan mengetahui dengan pasti bahwa dengan itu ia akan mati, adalah "orang yang telah membunuh dirinya sendiri, dan sebagai balasan akan dihukum di neraka."[36] Bunuh diri adalah dosa besar karena diakibatkan keputusasaan. Dalam kondisi seperti itu, seorang Muslim akan meminta pertolongan Allah, dan dengan kesabaran, Allah akan menolongnya. Melakukan bunuh diri berarti mengingkari ke-Maha Pemurah-an Tuhan. Ketika mengutuk bunuh diri sebagai dosa besar, Ibn Utsaimin mengutip ayat Al-Quran yang lain, "Dan barang siapa yang membunuh

---

[35]Ibn Baaz, *Clarification Of The Truth In Light Of Terrorism, Hijackings & Suicide Bombings*, hal. 19.

[36]Baaz, *Clarification Of The Truth*, hal. 23-24, kutipan ayat Al-Quran yang dipakai adalah surat An-Nisa ayat 29: "Dan janganlah kalian membunuh diri kalian, sesungguhnya Allah Maha Penyayang atasmu." Hadis yang dikutip diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim adalah sabda Nabi, "Sesungguhnya siapapun yang (berniat) membunuh dirinya sendiri, telah pasti dinanti api neraka, dan di sana ia kekal terbakar selamanya."

seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya adalah Neraka Jahannam, dia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya dan melaknatnya serta memberi azab yang besar untuknya" (Q.S. al-Nisa': 93). Yang menarik, isi ayat ini tak begitu berhubungan dengan bunuh diri dan lebih banyak soal pembunuhan, kecuali kalau pengebom bunuh-diri dianggap pengidap skizofrenia. Membelah diri menjadi dua, diri yang dibunuh secara sengaja dalam aksi "bunuh diri" dianggap sebagai seorang mukmin, dibunuh oleh diri yang lain yang telah kufur dari jalan Tuhan. Jika demikian, bunuh diri bisa dilihat sebagai aksi pencabutan nyawa seorang mukmin dan pelakunya akan kekal dalam siksa api neraka.

Kedua, Ibnu Utsaimin menyatakan bahwa bom bunuh-diri dapat dibenarkan jika hal itu, seperti pendapat Ibnu Taimiyyah, dilakukan dalam rangka berjihad di jalan Allah, "yang membuat seluruh negeri beriman dan menjadi Muslim, dan dia tidak kehilangan apa pun karena cepat atau lambat dia akhirnya akan mati juga."[37] Kematian bagi seorang Muslim bukanlah sesuatu yang buruk, karena kematian adalah kembali pada Asali (QS. al-Baqarah: 156).[38] Namun, tindakan mengikat diri dengan peledak lalu "mendekati orang-orang kafir dan meledakkan diri di tengah-tengah mereka," jelas-jelas merupakan aksi bunuh diri dan para pelakunya akan dikutuk dalam keabadian neraka karena, "dia telah melakukan bunuh diri dan tak membawa manfaat bagi Islam."[39] Ibnu Utsaimin menentang terorisme semacam ini karena jika seorang teroris membunuh dirinya dan membawa banyak orang mati bersamanya, "maka tak akan ada manfaat

---

[37]Baaz, *Clarification Of The Truth*, hal. 20.

[38]*The Glorious Qur'an*, trans. A.Yusuf Ali (n.p.: The Muslim Students' Association of the United States & Canada, 1977), hal. 62.

[39]Baaz, *Clarification Of The Truth In Light Of Terrorism, Hijackings & Suicide Bombings*, hal. 21.

untuk Islam, karena orang-orang tak akan menerima Islam... alih-alih musuh akan semakin teguh, timbul kemarahan dan kebencian dalam hatinya hingga pada gilirannya dapat mencari celah untuk menghancurkan Islam." Ringkasnya, bom bunuh-diri dikutuk karena dapat memancing reaksi keras lawan dan malah merugikan kaum Muslim seperti yang terjadi di Palestina. Apakah ini berarti bahwa jika dilakukan untuk memajukan Islam, diukur berdasarkan konsekuensi praktis dan kuantitatif, maka aksi ini dapat diterima sebagai "pandangan Islam yang sesungguhnya?"

Ketiga, Bin Baaz menyebut pembajakan pesawat dan penculikan anak-anak yang terjadi di seluruh dunia sebagai "kejahatan luar biasa." Pemerintah dan ulama mesti berusaha mengakhiri "kejahatan" yang telah "membahayakan dan menggelisahkan" jiwa-jiwa "yang tak berdosa" ini. Mereka yang melakukan aksi teror "tidak perlu diajak kerjasama, bahkan tidak usah diberi salam. Mereka seharusnya dikucilkan, dan orang-orang harus diperingatkan akan kejahatan mereka, karena mereka menebar fitnah dan membahayakan Muslim, selain karena mereka juga saudara syaitan."[40] Bin Baaz mengutuk terorisme karena berdampak buruk terhadap kehidupan orang yang tak bersalah. Namun dia lalu menyeru Muslim untuk menjauhi mereka yang "terlibat dalam aksi tersebut" karena efek buruknya terhadap Muslim. Pertanyaannya, apakah "membahayakan orang tak berdosa pada umumnya" (tidak mesti Muslim) merupakan alasan yang cukup bagi seorang mukmin untuk memutus hubungan dengan pelaku terorisme? Perintah memutus hubungan yang mengikat umat Muslim dikarenakan aksi teror ini diperkuat gagasan Ibn Taimiyyah yang mengatakan bahwa seorang Muslim harus melawan kaum *takfiri* yang membunuh *tiap muslim* yang tak sepaham dengan mereka, orang-orang yang menghalalkan darah,

[40]Baaz, *Clarification Of The Truth*, hal. 22, dan hal. 26-27.

merampas kekayaan, dan membinasakan anak-anak. Ini karena "mereka lebih berbahaya bagi Muslim dibanding yang lain, tak ada yang lebih berbahaya dari mereka, bahkan tak Yahudi dan Nasrani."[41]

Di mata ulama yang mengutuk terorisme, teroris adalah musuh paling berbahaya bagi Muslim karena mereka terlahir di jantung umat Muslim. Mereka menjadi "berbahaya" bagi yang lain, menjauh dari rahmat yang mengikat umat dan patut diberantas. Alasan terakhir ini sama persis dengan alasan para pelaku terorisme, terutama mereka yang terlibat dalam pembunuhan Anwar Sadat pada 1981 sebagaimana telah diceritakan di atas. Di bab terakhir *Al-Faridha al-Gha'ibah*, Faraj menulis bahwa kondisi mereka pada saat itu layaknya di bawah "penindasan bangsa Mongol." Menurutnya: "Pemerintahan di dunia Islam saat ini berada dalam kemurtadan (sic.)... Sunah mengajarkan bahwa seorang yang murtad harus dihukum lebih keras dibanding orang yang kafir sejak lahir. Seorang murtad harus dibunuh bahkan jika ia tak berdaya, sedangkan seorang kafir tidak bisa dibunuh dalam kondisi demikian."[42] Yang lebih penting, barangkali, adalah melihat bagaimana kalangan Muslim yang mendukung dan bahkan terlibat aksi kekerasan terhadap warga sipil ini membenarkan aksinya.

Mahmud Abuhalima, didakwa atas pengeboman WTC pada 1993, menjelaskan bahwa aksi teror dilakukan karena "alasan yang amat spesifik" untuk mencapai "sasaran yang spesifik." Ketika mengomentari pengeboman gedung federal Oklahoma City, ia berkata bahwa itu adalah upaya untuk "menyampaikan pesan kepada pemerintah bahwa kami tak menerima cara mereka memperlakukan rakyat kami." Seturut ajaran Syekh Abdul Rahman,

---

[41]Baaz, *Clarification Of The Truth*, hal. 26.

[42]Dikutip dari Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), hal. 128.

Abuhalima mengutuk Amerika Serikat karena telah membantu pendirian negara Israel, menyokong pemerintahan sekular Mesir, dan mengirim tentara ke Kuwait selama Perang Teluk. Ia menentang Amerika dan kebijakannya bukan karena ia anti-Kristen, namun karena ideologi sekular Amerika yang menurutnya anti-agama, terutama Islam. Ketika ditanya apakah Amerika akan lebih baik jika di bawah kepemimpinan Kristen, ia menjawab, "Tentu, setidaknya mereka akan lebih bermoral."[43] Ia juga mengatakan bahwa Amerika yang sekular tidak memahami dirinya dan umatnya karena "ruh relijiusnya sudah hilang." Ia mengumpamakan kehidupan tanpa agama seperti pena tanpa tinta, sekalipun pena tersebut, "seharga dua ribu dolar, bersepuh emas, tak akan ada gunanya jika tak bertinta." Agama sebagai jiwa membuat hidup lebih bermakna, sedangkan orang-orang sekular hidupnya hampa dan karena itu "hanya bergerak seperti mayat hidup."[44]

Perasaan para teroris bahwa orang-orang tak memahami mereka lazim ditemui. Yang unik adalah penjelasan mengapa orang-orang tak memahami dirinya. Jika Abuhalima merujuk sekularisme sebagai biang masalahnya, yang lain merujuk kurangnya pengalaman penderitaan bersama. Eyad Sarraj, penerima penghargaan Physicians for Human Rights Award, adalah seorang psikiater Palestina yang pernah tiga kali ditahan pasukan Arafat selama 1996. Ia terkejut saat wartawan BBC nampak memahami komentarnya bahwa perjuangan bangsa Palestina justru adalah menahan dorongan menjadi pelaku bom, dan yang luar biasa bukanlah maraknya peristiwa bom bunuh-diri, tapi langkanya peristiwa itu terjadi. Ia yakin bom bunuh-diri yang dilakukan orang Palestina adalah aksi putus asa di tengah "konflik tak berujung" setelah "segala daya dan upaya." Ia menjelaskan bagai-

[43]Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000), hal. 67-68.

[44]Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, hal. 69.

mana kehidupan di bawah pendudukan Israel, antara lain:

- Nomor identitas dan izin tinggal sebagai penduduk akan hilang jika seseorang meninggalkan negaranya selama lebih dari tiga bulan;
- Dokumen perjalanan yang menegaskan bahwa pemiliknya tak jelas negaranya;
- Dipanggil dua kali dalam setahun oleh agen intelijen untuk investigasi rutin dan bujukan untuk bekerja sebagai informan atas saudara-saudarimu;
- Meninggalkan rumah di tenda pengungsi Gaza pada pukul tiga pagi, melalui jalan dan pos penjagaan untuk bekerja, pekerjaan yang siapa pun enggan menyentuhnya , dan pulang ke rumah dalam kelelahan untuk tidur selama beberapa jam sebelum bangun dan bersiap keesokan harinya;
- Kehilangan martabat di mata anak sendiri ketika mereka melihat ayah mereka diludahi dan dipukuli;
- Melihat nama Nabi diludahi dan disebut babi oleh para pemukim Israel di hebron.

Sarraj menyimpulkan bahwa inilah sebabnya mengapa anak-anak Palestina sering melempar batu dan oleh sebab itu tiap hari dibunuhi. Ketika ditangkap, mereka disiksa dan dipaksa mengaku. Akhirnya, warga saling mencurigai satu sama lain sebagai mata-mata. "Kami kelelahan, disiksa dan diperlakukan dengan brutal." Ia menyudahi wawancara dengan bertanya, "Saya telah menceritakan beberapa. Sekarang apakah kau paham mengapa kami berubah menjadi pengebom bunuh-diri?"[45] Akan tetapi, bunuh diri karena putus asa dan lelah akan perlakuan brutal adalah satu hal, sedangkan membunuh perempuan dan

---

[45]Eyad Sarraj, "Why We have Turned into Suicide Bombers: Understanding Palestinian Terror," *Just Commentary*, No. 3 (September 1997), hal. 1-2.

anak-anak yang tak berkaitan dengan penderitaan yang dialami adalah hal lain. Lalu bagaimana aksi teror yang menghancurkan hidup orang tak bersalah ini dapat dibenarkan?

Dr. Abdul Aziz Rantisi, salah seorang pendiri Hamas, menjawab pertanyaan ini dalam sebuah wawancara: "Kita sedang berperang." Perang ini bukan hanya dengan pemerintah Israel, namun dengan seluruh masyarakat Israel. Ia lalu mengklarifikasi bahwa ini bukan perang agama melawan Yahudi. Dia berkata, "Kami tidak melawan orang Yahudi hanya karena mereka Yahudi," tapi terutama karena pendirian Israel terhadap konsep Islam Palestina dari Hamas. Israel ingin menghancurkan "negara Islam." Menarik untuk mencatat perubahan taktik Hamas dari operasi yang menargetkan militer menjadi penggunaan teror pada siapapun kapanpun. Rantisi menegaskan bahwa perubahan tersebut terjadi setelah polisi Israel menyerang para pendemo Palestina di depan masjid Al-Aqsa pada 1990 dan pembantaian Muslim di Hebron oleh Dr. Baruch Goldstein pada Ramadan 1994, padahal tentara Israel di sekelilingnya. Rantisi menyimpulkan bahwa rangkaian insiden ini merupakan "serangan terhadap Islam sebagai agama dan bangsa Palestina." Atas dasar ini, maka pertanyaan mengenai nyawa orang tak berdosa menjadi tak relevan karena perang antara Hamas dan Israel tidak menyisakan orang yang tak berdosa.[46] Ia menambahkan bahwa orang sering keliru menganggap Palestina sebagai penyerang. Melihat pendudukan dan kekerasan yang menyertainya, ia berkata, "kami bukan penjajah. Kami adalah korban." Rantisi memandang pengeboman adalah pelajaran moral yang "diperlukan" agar warga Israel yang tak berdosa juga dapat merasakan penderitaan yang dialami warga Palestina yang tak berdosa, agar mereka dapat merasakan kekerasan yang sebenarnya sebelum memahami apa yang telah dilalui orang Palestina.[47]

---

[46]Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, hal. 73.
[47]Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, hal. 74

Dalam *Rehearsals for A Happy Death*, Anne Marie Oliver dan Paul Steinberg mengumpulkan pernyataan para sukarelawan muda untuk misi bom bunuh-diri di Gaza menggunakan data dari rekaman video. Dalam sebuah video, seorang pemuda berusia sekira 18 tahun yang akan menjalankan misi bom bunuh-diri dengan peledak plastik di tubuhnya, tersenyum sambil berkata bahwa aksi terornya dilakukan "Untuk membela Allah, kecintaan pada tanah air, dan demi kebebasan dan harkat rakyatnya, agar Palestina tetap Islami, dan Hamas menjadi lentera yang menerangi jalan mereka yang tertindas, kelak menuju kemerdekaan Palestina." Pemuda lain berkata, "Apalah perbedaan antara kematian yang satu dengan yang lain… Mati hanya sekali, maka lebih baik mati di jalan Allah."[48] Dilihat dari perspektif para pelaku, aksi mereka bukanlah sesuatu yang irasional atau kekerasan tak bertujuan. Mereka yang mengutuknya dan bahkan menyebutnya "aksi bom bunuh-diri" keliru jika itu menyiratkan aksi impulsif dari orang-orang dengan mental terganggu. Aksi semacam ini harusnya, menurut Rantisi, dianggap sebagai *istishad*, "pengorbanan diri dengan sukarela" karena pelakunya memilih dengan sadar dan menganggapnya sebagai bagian dari perintah agama. Rantisi mendaku Hamas tak memerintahkan mereka untuk melakukan aksi tersebut tapi "mengizinkan mereka melakukannya pada saat tertentu."[49]

Tak perlu diujarkan lagi bahwa teroris tumbuh dari dan beroperasi dalam konteks yang spesifik. Tetapi pengakuan mereka yang terkait dengan terorisme seperti dikisahkan di atas menunjukkan bahwa terorisme kerap lahir dalam situasi penindasan ekstrem dan ditujukan untuk menyuarakan penderitaan yang diakibatkannya ketika saluran lain tertutup atau tidak memadai. Mereka yang melakukan "bom bunuh-diri", misalnya, adalah pemuda (dan pemudi) biasa yang membuat pilihan berdasarkan pembenaran agama dan politik.

[48]Dikutip dalam Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, hal. 70-71.
[49]Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, hal. 72-73.

Tapi ingat bahwa keputusan untuk membunuh dan terbunuh di jalan Islam itu dibuat dalam dunia tertentu, dunia peperangan yang tak mengenal orang tak berdosa. Alhasil, logika eksklusivitas menjadi dominan. Dalam catatan harian seorang pelajar anggota Gerakan Islam Uzbekistan yang dipimpin veteran tentara Soviet, Juma Namangani, yang mengikuti pelatihan terorisme di Lembah Fergana pada 1994-1996, jihad dipandang sebagai "laku penyucian" yang bertujuan menyadarkan masyarakat bahwa musuh berada di antara mereka. Seorang pelajar menulis: "...kafir dan pemerintah adalah penindas; mereka berhubungan dengan Rusia, Amerika, Yahudi, dan tunduk pada tabuhan genderang mereka; mereka tak mengacuhkan rakyat mereka... Kami bicara soal nasib mereka yang ingkar, dan orang-orang semestinya menjauhi mereka dan mendekat pada mujahidin... jihad adalah kewajiban agama, untuk semua orang dari segala golongan. Dalam hidup ini, orang harus memilih antara menjadi Muslim atau non-Muslim. Tak ada tempat di tengah-tengah."[50] Empat kelompok agama diidentifikasi sebagai target pembunuhan: "Orang-orang yang mengkristenkan orang Islam. Mata-mata yang menyamar menjadi pendeta Kristen... Kristen dan Yahudi anti-mujahid dan mereka yang mendakwahkan anti-Islam. Kristen yang mengumpulkan dana untuk melawan Islam, dan mereka yang anti-Muslim."[51]

---

[50]Martha Brill Olcott dan Bakhtiyar Babajanov, "The Terrorist Notebooks," *Foreign Policy* (Maret/April 2003), hal. 36. Menarik untuk dicatat anak-judul artikel ini, yang dengan provokatif menyatakan: "Selama pertengahan 1990-an, sekelompok pemuda Uzbekistan pergi ke sekolah untuk belajar bagaimana caranya membunuhmu. Ini adalah yang mereka pelajari" (hal. 30).

[51]Olcott, "The Terrorist Notebooks," hal. 38. Lihat juga apa yang dilakukan Evangelis di tanah Muslim dalam buku David Van Biema, "Missionaries Under Cover: Growing numbers of Evangelicals are trying to spread Christianity in Muslim lands. But is this what the world needs now?," *Time* (30 Juni 2003), hal. 51-58. Menarik untuk melihat isi doa para misionaris ini. Seseorang berdoa, "Semoga senjata pemusnah massal, Islam, porak poranda" (hal. 52); sementara yang lain berdoa, pada setiap fajar saat mendengar adzan, "Aku berdoa menentang panggilan azan itu – semoga panggilan itu tak sampai ke jiwa mereka" (hal. 53).

Meninjau kembali pernyataan Muslim yang memilih jalan teror dan Muslim yang menentangnya, saya terkejut bukan karena perbedaan di antara keduanya, namun justru karena persamaan mereka. Yang jelas adalah adanya pemisahan antara Muslim dengan mereka yang melakukan kekerasan/menindas. Bagi ulama yang bekerja untuk negara, Muslim yang membangkang pada pemerintah dan menjadi teroris telah menyimpang dari agama, dan oleh karena itu mereka pantas dihukum mati di dunia dan kekal di neraka kelak. Betul bahwa dunia yang mereka tinggali dan alami adalah dunia peperangan di mana pembunuhan dan kekerasan dapat dibenarkan. Tapi perang ini bukan perang biasa antara dua pasukan atau kombatan, sehingga mestinya ada tempat bagi warga sipil. Sementara bagi Muslim yang menggunakan teror, perang ini adalah perang antara dua masyarakat, Palestina/Israel atau Muslim/Non-Muslim, sehingga tak ada tempat untuk orang tak berdosa. Pelaku terorisme mendaku sebagai korban dan teror dimaksudkan untuk menyampaikan penderitaan mereka agar pihak lain dapat merasakan nelangsa yang mereka lalui. Orang-orang ini melibatkan diri dalam terorisme dengan penuh kesadaran demi tujuan agung yang mereka yakini.

Jika terorisme dianggap sebentuk kekerasan politis yang lahir dari masalah struktural seperti tiadanya demokrasi dan ketimpangan ekonomi, serta mendapat legitimasi, antara lain, dari dalil agama, maka menghentikannya dengan senjata adalah usaha yang boleh jadi sia-sia belaka.[52] Jika terorisme mengandung ancaman yang nyata bagi dunia, di mana beragam manusia terhubung satu sama lain dengan perasaan aman, maka kita harus

---

[52]Barker, *The No-Nonsense Guide to Terrorism*, hal. 138-140. Lihat juga Jason Burke, *Al-Queda: Casting a Shadow of Terror* (London: I.B. Tauris, 2003) yang berpendapat bahwa sokongan utama untuk terorisme dari sesama Muslim adalah perasaan simpati akan keadaan dunia; maka melawan terorisme dengan membunuh pimpinannya atau embargo ekonomi akan sia-sia belaka dan tidak akan menyelesaikan masalah yang sesungguhnya.

menanggulanginya. Saya menyimpulkan bahwa kekerasan tak akan mampu melawan terorisme, dan kutukan tak ada gunanya jika salah alamat. Barangkali, sudah saatnya kita tak lagi menanyakan bagaimana menghentikan terorisme, tapi dan ini jauh lebih menjanjikan, mari kita tanyakan bagaimana mentransformasi terorisme.

Transformasi Terorisme: Alternatif Nirkekerasan dari Muslim?

Di antara koleksi kliping koran saya mengenai kekerasan di Timur Tengah, terdapat foto seorang laki-laki yang membantu lelaki lain yang terluka dalam sebuah kecelakaan di jalan raya. Lelaki itu dengan lembut memerciki air di wajah korban yang terluka itu. Foto itu akan menjadi biasa saja kalau kita tidak tahu bahwa orang yang terluka adalah petugas polisi Israel yang tengah menuju ke lokasi kerusuhan di Jerussalem. Dia mengalami kecelakaan di dekat tebing Jaber-Al-Mukaber, Palestina, dan lelaki yang menolongnya adalah seorang Palestina. Malah, penduduk Palestina setempat ikut menolong keempat petugas polisi Israel yang terluka itu.[53] Foto ini menunjukkan dua hal. *Pertama*, batas yang membagi manusia menjadi kawan dan lawan yang pantas dibunuh bukanlah sekat yang mustahil diterobos. *Kedua*, karena pada derajat tertentu berbagai kelompok berbeda harus tinggal dalam satu area, sangat mungkin jika persentuhan semacam itu jauh lebih banyak dari yang selama ini terekam media.[54]

Saat menelaah 18 kasus pemberontakan tanpa senjata terhadap pemerintahan otoriter di Dunia Ketiga sejak 1978 hingga 1994—baik yang berhasil maupun yang gagal—beberapa di antaranya

---

[53]Foto diambil oleh jurnalis Reuters, dan dikutip dalam *Bangkok Post*, 30 September 1996.

[54]Saya telah mendiskusikan hal ini dalam Chaiwat Satha-Anand, “Crossing the Enemy’s Line: Helping the Others in Violent Situations Through Nonviolent Action,” *Peace Research*, Vol. 33, No. 2 (November 2001).

terjadi di masyarakat Islam dan tentunya melibatkan partisipasi Muslim.[55] Ada pula beberapa kasus perlawanan nirsenjata di Timur Tengah, Afrika Utara,[56] dan beberapa aksi nirkekerasan komunal dari minoritas Muslim di Thailand.[57] Beberapa tahun lalu, ada satu studi mengenai *sulha* (mediasi/arbitrasi/rekonsiliasi), sebuah upacara dalam tradisi Palestina yang menjadi simbol positif dari rekonsiliasi, yang sangat penting bagi ragam analisis budaya dalam Studi Perdamaian.[58] Belakangan, seorang akademisi Palestina menulis sebuah studi paling komprehensif mengenai prinsip dan nilai dalam khazanah Islam tradisional yang memberi kerangka bagi praktik nirkekerasan dan bina damai dalam konteks Islam.[59] Bahasan studi-studi di atas tentu melampaui cakupan tulisan ini. Namun, cukuplah mengatakan bahwa studi-studi tersebut setidaknya menunjukkan keberadaan aksi nirkekerasan dalam Islam sebagai bagian dari perjuangan melawan penindasan, dan

---

[55]Stephen Zunes, "Unarmed insurrections against authoritarian governments in the Third World: A New Kind of Revolution," *Third World Quarterly*, Vol. 15, No. 3 (1994), hal. 403-426.

[56]Lihat Stephen Zunes, "Unarmed Resistance in the Middle East and North Africa," dan Souad Dajani, "Nonviolent Resistance in the Occupied Territories: A Critical Reevaluation," dalam Stephen Zunes, Lester R. Kurtz dan Sarah Beth Asher (eds.), *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective* (Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999), hal. 39-74.

[57]Lihat Chaiwat Satha-Anand, "Muslim Communal Nonviolent Actions: Minority Coexistence in a Non-Muslim Society," dalam Abdul Aziz Said dan Meena Sharify-Funk (eds.), *Cultural Diversity and Islam* (Lanham, New York and Oxford: University Press of America, 2003), hal. 195-207, catatan akhir di hal. 231-234. (Lihat Bab V dalam buku ini juga – Pen.)

[58]Daniel L. Smith, "The Rewards of Allah," *Journal of Peace Research*, Vol. 26, No. 4 (November 1989), hal. 385-398.

[59]Mohammed Abu-Nimer, "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in islam," *Journal of Law and Religion*, Vol. XV, No. 1-2 (2000-2001), hal. 217-265. Lihat pula buku yang amat menjanjikan dalam isu ini: Mohammed Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* (Gainesville: University of Florida Press, 2003). (Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dan diterbitkan dalam Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Binadamai dalam Islam: Teori dan Praktik* [Jakarta: Yayasan Paramadina, 2011] – Pen.)

bahwa sumber-sumber keislaman menyediakan justifikasi untuk aksi-aksi sedemikian. Pertanyaannya adalah, dengan bagaimana aksi nirkekerasan dapat menjadi alternatif yang mampu mentransformasi terorisme?

Dengan memahami terorisme secara spesifik sebagai bentuk kekerasan politis yang rasional, serta mengingat justifikasi teror yang telah diuraikan di bagian terdahulu, saya melihat ada kesamaan antara terorisme dan aksi nirkekerasan Muslim, terutama dalam dua hal penting: melawan penindasan dan kematian. Namun, dua isu lain terkait terorisme dapat menghambat transformasi: penafian orang-orang tak berdosa dan logika instrumental yang menggerakkan terorisme. Dengan mengatasi dua kendala tersebut, dan menggarisbawahi dua kesamaannya, maka transformasi terorisme menjadi hal yang amat mungkin.

a. Adanya Penindasan

Sebagai bentuk kekerasan politis, terorisme merupakan respons terhadap ketidakadilan, dipengaruhi kondisi lokal dan global. Kondisi ini tidak jauh berbeda dari yang dihadapi gerakan nirkekerasan di seluruh dunia, terutama aksi nirkekerasan Muslim melawan penjajahan Britania di India pada 1930-1947. Ketika membujuk orang-orang Pathan di wilayah Barat laut India agar bergabung dalam perlawanan nirkekerasan menentang pendudukan Britania, Abdul Ghaffar Khan (1890-1988), yang oleh pengikutnya disebut Badshah Khan (kaisar atau maharaja) atau "Frontier Gandhi" (Gandhi dari Perbatasan) bagi orang India, berkata, "lima puluh persen anak-anak di negeri ini sakit. Rumahsakit hanya diperuntukkan bagi orang-orang Britania. Tanah air ini milik kita, uang milik kita, semuanya milik kita, tapi kita lapar dan telanjang. Kita tak punya apa-apa untuk dimakan, tak ada papan untuk rumah kita. Mereka membangun jalan *pukka* untuk

mereka sendiri. Jalanan ini dibangun dengan uang kita. Jalanan mereka itu di London. Jalanan ini milik kita tapi kita dilarang berjalan di atasnya. Mereka menghasut Hindu untuk memerangi Muslim… dan Sikh untuk melawan Muslim. Kini, ketiganya menderita. Siapakah penindas yang telah menghisap darah kita? Orang-orang Britania."[60] Gurfaraz Khan yang berusia 95 tahun saat itu ikut dalam gerakan Badshah Khan setelah mendengar pidatonya berkata, "...Dia memberitahu kita bahwa semua ini salah, tanah air ini milik kita tapi semua dikuasai orang-orang Britania… dia menunjukkan bagaimana timpangnya anak-anak kita berlari telanjang kaki sedang mereka bersandang rapi... mereka bahkan dapat membuang-buang roti sementara perut kita selalu kekurangan makanan."[61]

Banyak orang yang bergabung dengan gerakan nirkekerasan Khan setelah mendengar pidatonya mengaku bahwa mereka tak tahu Britania memerintah India pada saat itu. "Ia menerangkan pada kita mengenai Britania dan bagaimana mereka datang dari tempat sejauh 80.000 mil untuk menjajah tanah air yang bukan milik mereka. Mereka ada di sini untuk menjajah kita. Ia berkata bahwa kita harus menuntut kemerdekaan kita dan terus memperjuangkannya." Seorang lain berucap, "*Mullah* (pemimpin agama Islam setempat) dan para *khan* dibayar oleh Britania jadi mereka tak pernah mengatakan yang sebenarnya pada rakyat. Tak satu pun di daerah Perbatasan, yang punya nyali dan semangat untuk menentang Britania selain Badshah Khan."[62]

Britania tidak hanya menjajah dan menghisap India, mereka juga menindas para pejuang kemerdekaan nirkekerasan dengan

---

[60]Kutipan berasal dari Mukulika Banerjee, *The Pathan Unarmed* (Karachi, New Delhi, Oxford: Oxford University Press, 2000), hal. 60.

[61]Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 63.

[62]Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 62.

pemenjaraan, kerja paksa, bahkan pembunuhan. Contohnya adalah pembantaian di Amritsar yang terjadi di bawah perintah Jenderal Dyer, di Kohat pada 1932, pasca-penangkapan Badshah Khan. Pasukan Britania menembaki orang-orang, membunuh 300 orang Baju Merah (*Khudai Khidmatgar*, pasukan nirkekerasan Pathan) dan mencederai seribuan orang lainnya.[63] Fakta bahwa mereka bisa berhadapan dengan senjata tanpa kekerasan menunjukkan bahwa nirkekerasan Muslim telah berakar pada organisasi mereka, melalui disiplin keras yang menyerupai dunia militer,[64] dan komitmen kuat pada prinsip nirkekerasan. Hal terakhir ini terkait erat dengan pemahaman tertentu akan kematian.

b. Kematian

Para teroris, terutama pengebom bunuh-diri, atau "suka-relawan martir", melakukan aksi terornya demi mencapai cita yang agung, seperti pembebasan rakyat mereka dari penindasan. Mereka rela berkorban nyawa karena meyakini kematian "bermakna" adalah kewajiban agama di jalan Allah. Menurut Gandhi, manusia dianjurkan untuk, "belajar mencintai kematian sebagaimana mereka mencintai kehidupan, bahkan lebih dari itu... Kehidupan hanya dapat dijalani dengan memperlakukan kematian selayaknya sahabat, bukan musuh. Untuk menundukkan godaan hidup, serulah kematian untuk membantumu. Sedang untuk menunda kematian, para pengecut mengorbankan kehormatan, istri, anak, dan semuanya."[65] Bagi orang-orang Pathan, ketika Badshah Khan mengundang mereka terlibat dalam gerakan nirkekerasan, ia menegaskan bahwa dengan kebrutalan pemerintah, kematian

---

[63]Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 114.

[64]Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 84-91.

[65]M.K. Gandhi, *Non-Violence in Peace & War (Vol.II)* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1949), hal. 338.

adalah kemungkinan yang nyata. Dengan menekankan kematian sebagai sesuatu yang hanya terjadi sekali dan tak terhindarkan, ia berkata, "Karena mati hanya sekali, maka akan lebih utama manusia mati demi bangsa dan negara." Lalu, dalam khutbahnya pada 16 Desember 1931, ia menambahkan, "Seorang manusia pasti mati, tak peduli apakah ia punya nyali atau tidak dalam menghadapinya. Tapi ada banyak ragam dalam kematian. Jangan pernah berpaling dari kewajibanmu—kewajibanmu adalah untuk memerdekakan negerimu. Kematian yang paling baik adalah saat seseorang mati di jalan Allah dan Rasul-nya."[66]

Salah satu alasan mengapa jihad menjadi sangat problematis bukan hanya karena pemahaman antara jihad fisik dan spiritual sebagaimana seringkali diutarakan,[67] melainkan juga hubungannya dengan kematian. Jihad sebagai fenomena kerapkali dihilangkan aspek kesejarahannya. Akibatnya, ambivalensi dan kontradiksi yang menjadi ciri sejarahnya yang rumpil dihapus, perubahan pemahaman terhadap kematian sebagai aksi politis yang telah terjadi dalam sejarah, diabaikan. Seery berpendapat bahwa situasi ini adalah akibat dari bagaimana "Orang Barat" memandang kasus-kasus bunuh diri politis sebagai "tradisi patologis" di mana teroris, gerilyawan, sati, dan satyagraha dipukul rata sebagai "orang gila fanatik."[68] Yang mengejutkan, pilihan orang-orang Pathan menggunakan nirkekerasan melawan Britania sangat mirip dengan pilihan pengebom bunuh-diri, karena dengan menghindari kekerasan sambil menghadapi kematian itulah mereka dapat menunjuk-

---

[66]Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 151.

[67]Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 148.

[68]John E. Seery, *Political Theory for Mortals: Shades of Justice, Images of Death* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), hal. 7, dikutip dalam Roxanne L. Euben, "Killing (for) Politics: Jihad, Martyrdom and Political Action," *Political Theory*, Vol. 30, No. 1 (Februari 2002), hal. 8.

kan "racun kekerasan" yang telah menghancurkan tanah airnya, baik secara harfiah maupun maknawi. Mengutip Rene Girard dalam bukunya, *Violence and the Sacred*, kematian mereka telah "mengelabui" kekerasan untuk menyasar korban yang tak akan membalas dan malah akan menyelamatkan nyawa lain.[69] Akan tetapi, berbeda dengan Girard, seorang Pathan yang melakukan aksi nirkekerasan bukanlah sekadar kambing hitam melainkan seorang "sukarelawan martir" yang memilih untuk memikul beban dengan penuh kesadaran akan segala akibatnya atas nama pemurnian dan pembaharuan. Jauh dari kesan patologis, kematian bagi seorang Muslim, terutama kematian yang baik, adalah kembali pada yang Asali, menyongsong Hari Akhir dan Yang Maha Kuasa. (QS. Al-Jasiyah: 24-26).

c. Orang-orang Tak Berdosa

Ketika seorang teroris memutuskan untuk meledakkan sebuah pesawat atau pasar yang hiruk pikuk, harus dipahami bahwa hubungan antara sasaran dan alasan untuk menyakiti sasaran telah diputus. Namun, yang lebih penting barangkali adalah bagaimana seorang teroris memahami dunia di seberangnya, di sisi musuhnya. Rantisi, salah seorang pendiri Hamas, menjustifikasi pembunuhan orang-orang tak berdosa dengan menggambarkan situasi sebagai situasi perang. Tapi dalam perang sekalipun, sebagaimana teori perang adil (*just war*), ada hukum Islam yang menetapkan bahwa non-kombatan, atau warga sipil yang tak berdosa seperti perempuan, anak, dan orang tua tak boleh disakiti. Ini pula yang mendasari argumen saya mengenai keberadaan aksi nirkekerasan dalam Islam, dikontraskan dengan peperangan moderen saat ini

---

[69]Rene Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1979), hal. 36.

yang dengan segala kecanggihannya telah mengaburkan garis pembatas antara musuh dan korban tak berdosa.[70] Tetapi dunia teror adalah dunia yang berbeda. Untuk menjustifikasi aksi teror yang tak pandang bulu, dibuatlah "dunia perang" yang baru, suatu dunia yang tak mengenal orang tak berdosa dari pihak musuh. Pemahaman monolitik, negatif dan "esensialis" ini memungkinkan kekerasan terhadap yang lain dapat dengan mudah dijustifikasi dan oleh sebab itu amat mungkin terjadi.

Pertanyaannya, apa yang dikatakan Islam ketika seseorang melihat dunia tanpa orang tak berdosa, terutama dari pihak lain? Apakah ketidakmampuan melihat orang tak berdosa di antara "yang lain" ini bisa dianggap mengingkari sifat Tuhan sebagai Yang Maha Penyayang? Dalam getir dan geram karena kaumnya telah menyimpang, Musa memohon ampun pada Tuhan:

> Masukkanlah kami ke dalam rahmat-Mu!
> Karena Engkau Yang Maha Penyayang
> Di antara para penyayang." (QS. Al-A'raf: 151)

Ketika anak-anak Yakub datang dan meminta izinnya untuk membawa anak bungsunya, Bunyamin, untuk pergi bersama mereka memanen gandum, Yakub merasa sedih dan khawatir nasib yang sama akan menimpa Bunyamin karena sebelumnya ia telah kehilangan anak kesayangannya, Yusuf. Lalu ia berkata,

---

[70]Lihat Chaiwat Satha-Anand, "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Action," dalam Abdul Aziz Said, Nathan C. Funk & Ayse S. Kadayifci (eds.) *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice* (Lanham, New York, Oxford: University Press of America, 2001), hal. 195-211. (Lihat Bab I buku ini. – Pen.)

Tapi Allah adalah sebaik-baiknya Pelindung
Dan Dia adalah Yang Maha Penyayang
Di antara para penyayang." (QS. Yusuf: 64)

Ayat di atas mencerminkan, di antaranya, hubungan antara rahmat Tuhan yang tak berbatas dengan keimanan manusia padanya. Baik Musa maupun Yakub dapat terus maju karena mereka yakin Tuhan mereka Maha Penyayang. Jika Rahmat Tuhan tak berbatas, apakah mungkin membayangkan sebuah dunia tanpa adanya yang tak berdosa di "pihak sana" yang tak pernah dan tak akan pernah mendapat rahmat Allah? Apakah konsekuensi dari pandangan seperti itu pada iman seorang Muslim? Di sinilah aksi nirkekerasan dapat dibedakan dari terorisme. Dalam baiat anggota kelompok Khudai Khidmatgar (Hamba Allah) pimpinan Badshah Khan, menyatakan Pathan harus menahan diri dari kekerasan dan balas dendam; mengampuni penindas atau mereka yang telah berlaku keji; menahan diri dari pertengkaran dan pertikaian, kebiasaan anti-sosial; menjalani hidup yang sederhana; bersopan santun; menghabiskan waktu setidaknya dua jam untuk kerja sosial; dan menyiapkan nyali untuk berkorban. Yang paling relevan dalam hal ini adalah sumpah pertama yang berbunyi, "Saya adalah Hamba Allah, Allah tak membutuhkan pelayan, namun melayani ciptaan-Nya juga berarti melayani-Nya, saya bersumpah untuk melayani kemanusiaan atas nama Allah."[71]

Ada tiga isu penting terkait gerakan nirkekerasan Muslim dalam sumpah ini. *Pertama*, sumpah ini meneguhkan Ke-

---

[71]Robert C. Johansen, "Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Pashtuns," *Journal of Peace Research*, Vol. 34, No. 1 (1997), hal. 59. Menarik untuk melihat bermacam versi dari sumpah ini. Lihat versi berbeda yang diucapkan oleh Sarfaraz Nazim, lelaki berusia 86 tahun anggota lain dari Khudai Khidmatgars, dalam Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 74.

mahakuasaan Tuhan karena Ia tak membutuhkan pelayanan dari manusia. *Kedua*, sumpah ini merayakan Rahmat Allah dengan cara melayani manusia sebagai jalan untuk melayani-Nya. *Ketiga*, sumpah ini mempertegas luasnya rahmat Allah dengan menyebut "kemanusiaan", sebuah kategori yang sangat inklusif, sebagai sasaran pelayanan. Poin terakhir ini signifikan baik secara teologis maupun historis. Benar bahwa ayat-ayat Al-Quran dapat dikutip untuk mendukung pemahaman eksklusif atau bahkan menjustifikasi kekerasan terhadap mereka yang dianggap telah menyimpang dari jalan Allah, sebagaimana tampak dalam pendapat para pendukung/penentang terorisme yang telah kita singgung. Tapi dasar teologis dari aksi nirkekerasan Muslim adalah Ayat Allah yang inklusif. Allah berfirman dalam Al-Quran bahwa orang yang membunuh seorang manusia yang tidak membunuh manusia lain atau berbuat kejahatan, maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh umat manusia, sementara "apabila seseorang menyelamatkan nyawa satu orang, seolah-olah ia telah menyelamatkan seluruh umat manusia." (QS. Al-Ma'idah: 35).[72] Dalam sejarah, Khudai Khidmatgar pimpinan Badshah Khan berbeda dari Jamaat-Al-Islami pimpinan Maududi dan Jamaat Tabligh pimpinan Muhammad Ilyas dalam tiga aspek: Khudai merupakan organisasi non-sektarian karena anggotanya meliputi penganut Hindu dan Sikh, seruan bergabung bukan demi menjadi Muslim yang lebih baik namun demi melawan Britania, dan Khudai juga tidak hendak membangun komunitas sebagaimana riwayat mula Islam.[73] Di sinilah saya memandang bahwa gerakan nirkekerasan Muslim yang berju-

[72] *The Glorious Qur'an*, trans. A.Yusuf Ali, hal. 252. Harus dicatat bahwa dalam terjemahan yang lain, ayat ini disebut ayat ke-32, bukan ayat ke-35. Lihat misalnya, *The Koran*, trans. N.J. Dawood (London: Penguin Books, 1985), hal. 390- 391.

[73] Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 161-162.

ang melawan kolonial ini tidak sedikit pun mengurangi iman mereka pada Kemahakuasaan, Maha Penyayang dan Universalitas Tuhan.

d. Logika Instrumental sebagai Dehumanisasi

Pada 16 Desember 1946, Muhammad Ali Jinnah mendeklarasikan "Hari Aksi Langsung", dan kekerasan komunal meletup. Di Kalkuta, sebanyak enam ribu orang Hindu dan Muslim terbunuh sementara dua puluh ribu perempuan dan anak-anak diperkosa dan dilecehkan. Abdul Gaffar Khan mencatat, "Aku gagal memahami bagaimana Islam dapat digunakan untuk menyalakan api yang membakar tempat ibadah, membunuh dan merampok orang-orang tak berdosa."[74] Bagi saya, Islam tidak dapat dipakai untuk kekerasan karena kekerasan komunal dan khususnya terorisme tidak hanya didorong motif dan tujuan pelaku, tapi terutama oleh logika tertentu. Filsuf politik, Hannah Arendt, empat dasawarsa lalu telah mengatakan bahwa substansi kekerasan adalah "kategori tujuan-jalan", di mana tujuan selalu terbebani jalan yang dijustifikasinya. Dia secara tegas mengatakan, "Kekerasan, pada akhirnya... dibedakan oleh ciri instrumentalnya."[75] Artinya, kekerasan secara umum, dan terorisme, khususnya, adalah alat yang digerakkan logika instrumental. Logika instrumental ini lebih bergantung pada karakteristik alat ketimbang niat si pemakai. Misalnya, jika seseorang memutuskan untuk menggunakan teror pada yang lain, bentuk teror akan menentukan bagaimana aksi tersebut dijalankan. Kerahasiaan menjadi bagian dari alat yang kemudian mengarahkan si pemakai.

---

[74]N. Radhakrishnan, *Khan Abdul Ghaffar Khan: The Apostle of Nonviolence* (New Delhi: Gandhi Smriti and Darshan Samiti, 1998), hal. 31-35. Kutipan diambil dari hal. 34.

[75]Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1970), hal. 46.

Organisasi kecil dan tertutup adalah bagian lain dari alat untuk memperoleh C-4 yang diperlukan, misalnya. Ringkasnya, logika instrumen inilah yang mendikte pelaku dan bagaimana mereka memandang sasarannya. Meskipun sasaran teror dapat dikonseptualisasikan secara beragam,[76] semuanya memiliki satu kesamaan: mereka semua telah diubah menjadi objek, terkadang melalui proses dehumanisasi yang rumpil sehingga membunuh mereka menjadi lebih mudah.

Logika ini kontras dengan aksi nirkekerasan Muslim yang masih menganggap musuh sebagai manusia. Dalam melawan penindasan, logika nirkekerasan menegaskan bahwa pelaku bersedia mengorbankan diri tanpa menyakiti musuh karena mereka adalah sesama manusia.

Seorang prajurit nirkekerasan Khudai Khidmatgar, Khalam Khan dari Nowshera mengungkapkan dalam sebuah wawancara,

> "Kami sering dipukul tapi tak pernah membalas pukulan itu. Aku telah bersumpah untuk tidak melakukan kekerasan. Badshah Khan telah menjelaskan pada kami bahwa kita sedang berperang melawan Britania dengan kesabaran dan tanpa kekerasan... kami percaya padanya dan menjadi pengikutnya. Sekali waktu seorang petugas polisi Britania bertanya padaku mengapa kami menjadi pengikut Badshah Khan. Ia bertanya, 'Apa kamu dibayar untuk melakukan ini?' saya jawab, 'Tidak, kami bahkan harus membawa roti kering dari rumah kami untuk menyokong pergerakan,

[76]Lihat misalnya, Alex Schmid, "The Strategy of Terrorism: The Role of Identification," laporan sebuah seminar, dalam *Transforming Struggle: Strategy and the Global Experience of Nonviolent Direct Action* (Cambridge, Mass.: Program on Nonviolent Sanctions in Conflict and Defense, Center for International Affairs, Harvard University, 1992), hal. 65.

dan turun bersama Badshah Khan untuk mengusirmu dari tanah air kami.' Petugas itu menepuk punggungku."[77]

Mengubah manusia menjadi objek dengan logika instrumental juga problematis dari sudut pandang Islam. Di antara bagian pokok iman seorang Muslim adalah meyakini bahwa ia diciptakan Tuhan, Sang Khalik. Ia menciptakan manusia dengan tujuan tertentu (QS. Al-Baqarah: 30), sementara manusia "tak memiliki apapun kecuali yang diusahakannya" dan terutama, "Engkaulah Tuhan tujuan kami." (Al-Quran, 53:39-42). Apabila Tuhan dengan rencana-Nya, menciptakan manusia untuk tujuan tertentu, dan manusia diperintahkan mendekatkan diri kepada Tuhan sebagai tujuan utamanya, maka mengubah manusia lain menjadi objek berarti merampas hakikat mereka yang tercipta atas rencana Tuhan. Tindakan itu juga memutus manusia dari upaya mereka merengkuh tujuan akhir, yaitu Tuhan. Dari segi ini, terorisme dan kekerasan pada umumnya, yang mengubah manusia menjadi objek, telah menciptakan dunia di mana makhluk Tuhan kehilangan tujuan dan ikatan mereka dengan sang Khalik terputus. Logika instrumental yang menggerakkan penggunaan kekerasan dengan demikian telah jauh bertentangan dengan jagad keislaman yang dituntun Tujuan/Rencana sang Khalik.

Kesimpulan: Mentransformasi Terorisme?

Terorisme sebagai kekerasan politis terjadi karena adanya penindasan dan ketidakadilan pada tataran lokal dan kadang global. Setelah menunjukkan masalah struktural yang memicu terorisme, penting untuk melakukan transformasi terhadapnya.

[77] Banerjee, *The Pathan Unarmed*, hal. 122.

Saya berargumen bahwa aksi nirkekerasan Muslim dapat menjadi *platform* bagi transformasi di atas karena dua kesamaan penting antara nirkekerasan dan terorisme: perlawanan terhadap penindasan dan kerelaan untuk mati demi cita-cita mulia. Namun, terdapat dua perbedaan mendasar di antara keduanya: negasi orang tak berdosa pada pihak musuh, dan logika instrumental yang memandu teror. Dari sudut pandang seorang Muslim, menyangkal keberadaan orang tak berdosa dan mengubah manusia menjadi objek bertentangan dengan pemahaman Islam yang menegaskan bahwa Rahmat Tuhan tak bertepi dan bahwa penciptaan alam semesta beserta manusia di dalamnya dilakukan dengan tujuan ilahiah. Aksi nirkekerasan Muslim sebagaimana dicontohkan Khudai Khidmatgar, prajurit nirkekerasan Muslim yang berjuang dengan gagah berani melawan kolonial tanpa kekerasan, menyediakan alternatif yang memungkinkan ketidakadilan dilawan, pengorbanan diri dihargai, dan iman pada rahmat Allah dan tujuan ilahiah tetap tak tergoyahkan.

Dalam tulisan ini, saya berupaya memahami terorisme sebagai fenomena rasional dan mengamati bagaimana tindakan ini ditentang dan didukung oleh berbagai kalangan. Semua itu menunjukkan bahwa transformasi terorisme menjadi gerakan nirkekerasan bukanlah isap jempol semata. Peluang aksi nirkekerasan Muslim untuk menjadi alternatif terorisme cukup besar karena kesamaan keduanya memang ada, sedang perbedaannya dapat diatasi, sehingga upaya Muslim memperjuangkan keadilan, berdasar pada pemahaman kritis Islam terhadap dunia, dapat lestari.***

Bab VI

FAKTOR "JAHILIYYAH"?: MENGATASI PENOLAKAN KULTURAL KAUM MUSLIM TERHADAP NIRKEKERASAN*

Pada 28 April 2004, sekelompok Muslim, kebanyakan remaja tanggung berusia belasan, bersenjatakan golok menyerang sepuluh kantor polisi yang tersebar di tiga provinsi berpenduduk mayoritas Muslim di Thailand Selatan. Sebanyak 30 orang bersenjata menduduki masjid tua Kru-Ze di kota Pattani dan baku serang dengan aparat keamanan. Menjelang sore, militer akhirnya menyerbu masjid itu dan menewaskan 32 orang di dalamnya. Di penghujung hari, 106 perusuh tewas, sembilan tersangka ditahan, dan lima polisi tewas akibat insiden tersebut. Beberapa pemimpin

---

*Diterjemahkan khusus untuk buku ini oleh Pradewi Tri Chatami dan Irsyad Rafsadi dari Chaiwat Satha-Anand, "The Jahiliyya Factor?: Fighting Muslims' Cultural Resistance to Nonviolence." Makalah ini pertama kali disiapkan untuk pertemuan "Nonviolence Commission", diselenggarakan International Peace Research Association (IPRA), di Sopron, Hungaria, pada 5-8 Juli 2004, dan direvisi kembali pada bulan Agustus 2006. Dengan judul yang sama, makalah ini juga pernah diterbitkan dalam Ralph Summy and Senthil Ram (eds.) *Nonviolence: An Alternative for Defeating Terror(ism)* (New York: Nova Science Publishers, 2008).

Muslim menyebut milisi yang tewas sebagai "pejuang jihad", dan kebanyakan jenazah mereka tidak dimandikan kerabatnya, pertanda bahwa warga setempat menganggap mereka *syahid* (martir). Sebelumnya, para milisi berpidato melalui pelantang masjid bahwa mereka tengah berjuang menjalankan perintah Allah dan akan mengorbankan hidup mereka di jalan *jihad*. Seorang petugas polisi yang terlibat dalam insiden itu menyampaikan pada media, "mereka tidak mau menyerah dan lebih memilih mati bertarung demi Tuhan. Mereka juga meminta, jika mereka mati, darah di jasadnya tidak dibersihkan karena nyawa mereka sudah jadi milik Tuhan."[1] Kerabat dari 15 milisi yang terbunuh di depan kantor sub-distrik di Yala—pemuda antara 17 hingga 25 tahun—tak habis pikir mengapa anak mereka, pelajar baik-baik dan sehat-sehat itu, memilih mati di jalan kekerasan.[2] Meskipun motif orang menggunakan kekerasan dan menyongsong kematian sulit dinalar, kita tetap perlu memahami, mengapa sebagian Muslim lebih memilih kekerasan yang mematikan ketimbang alternatif lain dalam berjuang.

Pada tulisan lain, saya menunjukkan bahwa ada dasar yang kuat dalam Islam yang mendorong kaum Muslim untuk melawan kebatilan dengan aksi nirkekerasan sebagaimana termaktub dalam Al-Quran dan dicontohkan Nabi Muhammad.[3] Pertanyaannya, jika ada ayat dan teladan aksi nirkekerasan, mengapa banyak Muslim mengabaikan atau menyepelekannya?

Pertanyaan ini baiknya ditanggapi dengan mencermati justifikasi kalangan Muslim yang melakukan aksi teror dalam men-

[1]*Bangkok Post*, 2 Mei 2004.

[2]*Bangkok Post*, 1 Mei 2004.

[3]Lihat Chaiwat Satha-Anand, "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Action," dalam Abdul Aziz Said, Nathan C.Funk & Ayse S. Kadayifci (eds.), *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice* (Lanham, New York and Oxford: University Press of America, 2001), hal. 195-211. (Lihat Bab I dalam buku ini juga – Pen.)

capai tujuan, terutama bagaimana mereka memaknai masa *jahiliyyah* yang memberi konteks pada perjuangan mereka. Saya berpendapat, kita perlu mengonsep ulang istilah "*jahiliyyah*" sebagai kurangnya pengetahuan, khususnya mengenai alternatif nirkekerasan sebagai metode perjuangan yang lebih cocok bagi umat Islam. Tulisan ini dimulai dengan mendiskusikan bagaimana sebagian milisi Muslim menjustifikasi teror sebagai alat menumpas kebatilan, sebagaimana yang terjadi di masa *jahiliyyah*. Saya kemudian memperdebatkan istilah "*jahiliyyah*" dengan menyoroti kekurangpahaman soal konsep maupun kekuatan dari aksi nirkekerasan, yang membuat sebagian Muslim mengabaikan warisan sejarah nirkekerasan mereka. Saya menutup tulisan ini dengan menunjukkan makna asli "*jahiliyyah*" yang mendukung alternatif nirkekerasan sebagaimana ditunjukkan dalam Al-Quran maupun Sunah Nabi Muhammad.

Kewajiban yang Terlalaikan dan Perjuangan Melawan Jahiliyyah

Kurang dari sepuluh hari sejak insiden 28 April di Thailand Selatan, otoritas Thailand mengumumkan bahwa "versi baru Al-Quran telah ditemukan."[4] Sesudah itu, media melaporkan sebuah buku setebal 34 halaman ditemukan bersama salah satu jenazah milisi. Ditulis dalam bahasa Melayu, buklet berjudul *Berjihad di Pattani* itu menyeru "pejuang *jihad*" untuk membentuk pasukan memerangi "mereka yang di luar agama" atas nama Allah dan kejayaan negeri Pattani yang dijajah Siam sejak awal abad ke-20. Bab ketiga buku tersebut memerintahkan untuk membunuh semua musuh, bahkan jika itu adalah orangtua sendiri, dan untuk mengorbankan jiwa raga demi beroleh surga Allah. Menurut sebuah berita: "Bab tujuh mengutip bab 123 dari Al-Quran yang

[4]*Bangkok Post*, 4 Juni 2004. (Tajuk Utama)

mengatakan: "Kau harus menghabisi mereka semua, agar mereka tahu kekuatan orang-orang beriman."[5] Perdana Menteri Thailand mengomentari buku itu, "Ini adalah gubahan Al-Quran yang ditujukan untuk menipu Muslim… Versi Jawi (berbahasa Melayu) mengandung lebih banyak lagi muatan kekerasan. Mereka yang membaca buku itu selama seminggu berturut-turut bisa jadi gila karena itu betul-betul kacau."[6] Bagi seorang Muslim, menyakini kesucian Al-Quran adalah bagian dari rukun iman; jadi, revisi atau gubahan Kitab Suci ini betul-betul tak terpikirkan. Perlu diketahui bahwa meskipun kitab suci jauh lebih tebal dari "34 halaman", ia hanya hanya terdiri atas 114 surat (bab) dan 6666 ayat (bait).

Buku berisi seruan kekerasan melawan para penindas yang ditemukan di Thailand Selatan ini mirip dengan tulisan lama, ribuan kilometer dari sana, ketika Presiden Anwar Sadat terbunuh pada 6 Oktober 1981. Pernyataan ideologis pembunuh Sadat dapat ditemukan di buku berjudul *al-Faridlah al-Gha'ibah* (Kewajiban yang Terlalaikan) ini, mulanya dicetak sembunyi-sembunyi sebanyak lima ratus eksemplar, ditulis Abdul Salam Faraj, seorang insinyur berusia 27 tahun.[7] Dia diadili dan dieksekusi pada 1982. Menurutnya, seorang Muslim semestinya melawan pemimpinnya sendiri yang berpaling dari Islam karena: "Memerangi musuh yang dekat lebih penting ketimbang memerangi musuh yang jauh... Merekalah yang menyebabkan masuknya imperialisme ke tanah Islam. Memerangi imperialisme di awal itu ...buang-buang waktu... Tak pelak lagi, medan *jihad* pertama adalah pembasmian pemimpin-pemimpin kafir ini..."[8] Terhadap "musuh-

[5]*Bangkok Post*, 6 Juni 2004.

[6]*Bangkok Post*, 6 Juni 2004.

[7]Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), hal. 103.

[8]Kutipan berasal dari Bernard Lewis, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Perennial, 2002), hal. 107-108.

musuh" ini, kekerasan dapat dibenarkan, bahkan, termasuk *jihad* yang menjadi tanggung jawab seluruh Muslim. Faraj menulis,

> Meskipun amat penting bagi keimanan kita, *jihad* nyatanya telah dikesampingkan, bahkan diabaikan, oleh umat sekarang. Tapi mereka tahu bahwa *jihad* adalah satu-satunya jalan untuk mengembalikan kejayaan dan kekuasaan Islam, yang didambakan setiap mukmin sejati. *Yakinlah bahwa berhala di dunia hanya dapat dihancurkan oleh sabetan pedang*, maka dirikanlah negara Islam dan tegakkanlah kekhalifahan. Ini adalah perintah Allah dan tiap Muslim harus berusaha sekerasnya untuk menjalankan perintah ini, jika perlu dengan paksaan/kekuatan.[9]

Ketika diminta menjelaskan motifnya, Khalid Al-Islambouli, seorang perwira yang mencetuskan gagasan dan mengeksekusi pembunuhan Sadat, menyatakan dalam laporan investigasi resmi bahwa: "Saya melakukan apa yang saya lakukan karena hukum Syariah tidak ditegakkan, karena perjanjian damai pemerintah dengan Yahudi, dan karena penahanan ulama secara semena-mena."[10] Dengan kata lain, baginya pembunuhan Presiden Sadat merupakan suatu kewajiban karena dia adalah *pelaku bidah* dengan memerintah menyalahi Syariah; *pengkhianat* yang berdamai dengan musuh; dan *penindas* karena memenjarakan ulama semena-mena.[11]

---

[9]Kutipan berasal dari Sivan, *Radical Islam*, hal. 127, penekanan dari penulis. Menarik untuk mencatat bahwa Ibn Taimiyyah menjadi semakin populer di kalangan Muslim sementara puluhan tahun lalu dia hanya diketahui segelintir ulama. Dibandingkan dengan Imam Abu Hanifah, posisinya terhadap non-Muslim amat tidak liberal.

[10]Kutipan berasal dari Nemat Guenena, *The 'Jihad': An 'Islamic Alternative' in Egypt*, Cairo Papers in Social Science, Vol. 9, Monograph 2 (Musim Panas 1986)] (Cairo: The American University in Cairo Press, 1986), hal. 44.

[11]Guenena, *The 'Jihad'*, hal. 44.

Menariknya, bagi Faraj yang mengikuti pemikiran Ibn Taimiyyah (1268-1328, meninggal di penjara Damaskus) dan Sayyid Qutb (1906-1966, dieksekusi di Mesir), dipimpin oleh Sadat sama artinya dengan dipimpin bangsa Mongolia: mendaku diri Muslim, tapi tidak menegakkan Syariah dalam mengatur tata-laku masyarakat, baik pada level individual maupun kolektif.[12] Kegagalan menegakkan Syariah dalam mengatur masyarakat sama saja dengan menyembah selain Allah. Dalam Islam, seseorang dianggap berada dalam keadaan jahiliyyah apabila ia menyembah selain Allah. Sebagaimana termaktub dalam Al-Quran, "Katakanlah: Apakah kamu menyuruh aku menyembah selain Allah, hai orang-orang bebal?"[13] Dengan kembali pada Islam yang murni-lah, seorang muslim dapat menyadari kewajibannya untuk mengakhiri dominasi manusia oleh para perusak dunia. Dipengaruhi teori Maududi mengenai *jahiliyyah* modern yang dia kembangkan di India pada 1939, Sayyid Qutb, seorang kritikus sastra modern yang beralih menjadi aktivis Ikhwanul Muslimin, menempatkan konsep *jahiliyyah* di pusat teorinya, karena dia ingin menunjukkan kesenjangan antara aturan Ilahi dengan aturan "orang-orang jahil", menjelaskan akibat kedurhakaan pada aturan Tuhan, dan menghadirkan "Islam di tengah lingkungan jahil yang membenci Islam..."[14] Dalam *In the Shadow of Quran*, dia menyoroti bahaya kejahilan sebagai berikut:

Jahiliyyah menandakan dominasi manusia atas manusia, atau ketundukan pada manusia, bukan pada Allah. Ia menyiratkan pengingkaran terhadap Sang Khalik dan pemujaan terhadap makhluk. Karena itu, *jahiliyyah* bukan hanya sebuah masa

---

[12]Sivan, *Radical Islam*, hal. 103 dan 127.

[13]QS. Az-Zumar: 64. Semua kutipan Al-Quran berasal dari terjemahan A.Yusuf Ali's, *The Glorius Qur'an* (U.S.: Muslim Students Association, 1977).

[14]Muhammad Qutb, "Introduction," dalam Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an*.(Vol. 30), trans. M.A. Salahi dan A.A. Shamis (New Delhi: Milat Book Centre, n.d.), hal. xv-xvi. Muhammad Qutb adalah saudara Sayyid Qutb yang mengajar di King Abdul Aziz University di Arab Saudi.

dalam sejarah (masa sebelum Islam), melainkan suatu keadaan. Keadaan masa lalu itu terjadi lagi di masa kini, dan mungkin juga di masa depan, dalam bentuk *jahiliyyah*, musuh bebuyutan Islam. Di segala tempat dan semua waktu, manusia berhadapan dengan pilihan yang nyata: menaati hukum Allah secara penuh, *kaffah*, atau menaati aneka hukum manusia. Jika memilih yang kedua, maka dia dalam keadaan *jahiliyyah*. Manusia berada di persimpangan dan pilihannya adalah Islam atau *jahiliyyah*. *Jahiliyyah* modern di masyarakat industri Eropa dan Amerika pada dasarnya sama dengan *jahiliyyah* lama di masyarakat Arab nomad dan penyembah berhala, karena pada keduanya, manusia tunduk pada hukum manusia, bukan hukum Allah.[15]

Qutb mendefinisikan ulang istilah *jahiliyyah*, yang sebelumnya dipahami sebagai momen historis Arab pra-Islam, menjadi "keadaan masyarakat" yang nirwaktu, dan merupakan antitesis dari jalan Allah. Dengan demikian, setiap Muslim harus memilih antara dua jalan: Islam atau *jahiliyyah*. Yang kedua ini tentu saja pilihan yang tidak Islami. Muslim, pada akhirnya, harus memilih Islam dan memerangi "musuh bebuyutan Islam" untuk mengubah dunia agar selaras dengan Islam.[16] Dalam pengertian ini, "kejahilan/ketidaktahuan" menjadi penyakit masyarakat yang harus diberantas karena bagaimana mungkin membedakan "yang Hakikat" dari yang lancung, atau "yang Benar" dari yang salah jika pikiran manusia disejajarkan dengan Tuhan. Keadaan seperti itu harus diubah, jika perlu dengan kekerasan, sebagaimana dilakukan Faraj dan lain-lain.

Dalam filsafat, ketidaktahuan (kejahilan/*ignorance*) berarti tiadanya atau kurangnya pengetahuan. Dalam *The Republic*, Plato secara terang-terangan mengulas sifat dasar ketidaktahuan (*agnoia*).

---

[15]Kutipan berasal dari Sivan, *Radical Islam*, hal. 25-26.

[16]Lihat misalnya, Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," dalam John L. Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1983), hal. 67-98.

Dia menjabarkan "ada" sebagai objek pengetahuan, dan "mengada" sebagai objek dari pendapat, dan "ketiadaan" sebagai objek ketidaktahuan.[17] Bagi Descartes, penekanannya adalah pada konsep "kekeliruan" ketika pengetahuan yang didaku melampaui batas jangkauan pemahaman. Namun bagi David Hume, "mispersepsi" jauh lebih penting ketika kesan/impresi yang campur aduk tertanam dalam pikiran.[18] Dalam etika Islam, *jahl* (dungu atau tidak tahu), dicirikan dengan watak lekas marah atau mudah terprovokasi (*hidda*), kebalikan dari *'aql* (akal budi), kebijaksanaan yang ditandai dengan pengendalian-diri dan keluhuran pekerti dalam bermasyarakat. Ketidaktahuan, dalam pengertian ini, menandakan "segala keburukan dan pertentangan dalam diri seseorang yang mengarah pada kebutaan jiwa", penyebab gangguan sosial dan kekerasan. Menumbuhkan nirkekerasan dalam bingkai pembinaan karakter menurut praktik etika Islam berarti melawan ketidaktahuan dengan menguatkan akal budi melalui "transformasi moral kepribadian" dan "proses pelatihan/penyucian."[19]

Ringkasnya, ketidaktahuan terjadi ketika sesuatu dipahami bukan sebagaimana hakikatnya; dan kekeliruan terjadi karena pengetahuan yang didaku tidak lagi mengindahkan batas kemampuannya. Semua ini diakibatkan "kebutaan jiwa". Barangkali, kebutaan atau ketidaktahuan soal alternatif nirkekerasan ini tercermin dalam pernyataan Faraj di atas, bahwa "berhala di dunia hanya dapat dihancurkan dengan sabetan pedang." Lalu bagaimana ketidaktahuan atau kebutaan akan nirkekerasan ini dapat dijelaskan?

---

[17]Plato, *The Republic*, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968), hal. 159.

[18]Suwanna Wongwaisayawan, "The Buddhist Concept of Ignorance: With Special Reference to Dogen," disertasi doktoral yang tidak dipublikasikan, Department of Philosophy, University of Hawaii, May 1983, hal. 3.

[19]Karim Douglas Crow, "Nonviolence, Ethics and Character Development in Islam," dalam Abdul Aziz Said, Nathan C.Funk & Ayse S. Kadayifci (eds.), *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice* (Lanham, New York and Oxford: University Press of America, 2001), hal. 217-221. Lihat juga catatan kaki no. 24.

Faktor *Jahiliyyah*: Kerancuan Bahasa, Kekeliruan Konseptual, dan Pengabaian Sejarah

Dalam sebuah buku rintisan mengenai nirkekerasan dan Islam, *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*,[20] Crow dan Grant menunjukkan setidaknya enam alasan mengapa kalangan Muslim memandang skeptis aksi-aksi nirkekerasan: (1) tidak dapat jadi alasan membela-diri; (2) trik imperialis untuk meninabobokkan Muslim; (3) tidak ada dalam sejarah Arab; (4) tidak ada faedahnya bagi kesehatan jiwa yang tertindas; (5) proyek politik yang tak sangkil; dan (6) tidak dapat memengaruhi opini dunia untuk menentang penindasan.[21] Hampir satu dekade kemudian, dalam sebuah konferensi bertajuk "Islam and Peace" yang dihelat American University pada 14 Februari 1997, banyak yang mengkritisi konsep nirkekerasan sebagai ideologi impor yang tidak memiliki dasar teologis dan kultural untuk dapat sepadan dengan Islam.[22]

Ada semacam keengganan kultural, jika bukan penentangan, untuk menerima aksi nirkekerasan sebagai alternatif memperjuangkan keadilan di kalangan Muslim. "Kebutaan" atau faktor *jahiliyyah* yang menghambat alternatif nirkekerasan ini adalah dampak dari kerancuan bahasa ketika nirkekerasan diterjemahkan

---

[20]Ralph E.Crow, Philip Grant, dan Saad E. Ibrahim (eds.), *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East* (Boulder , Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1990). Buku ini ditelaah oleh banyak jurnal ilmiah dan dianggap sebagai pionir dalam diskusi tentang nirkekerasan di Timur Tengah. Lihat contoh telaah oleh Anthony Bing dalam *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3 (Musim Panas 1991), hal. 511-512; dan Sohail H. Hashmi dalam *Journal of Third World Studies*, Vol. VIII, No.1 (Musim Semi 1991), hal. 346-348.

[21]Ralph E. Crow dan Philip Grant, "Questions and Controversies About Nonviolent Struggle in the Middle East," dalam *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, hal. 75-90. Dalam esai ini, para penulis juga berupaya membantah enam alasan yang stereotipikal dalam melawan nirkekerasan ini.

[22]Karim Douglas Crow (ed.), *Nonviolence in Islam: A round-table workshop*, diselenghgarakan pada 14 Februari 1997 di American University, Washington D.C. (Washington D.C.: Nonviolence International, 1999), hal. 10 dan 17.

ke dalam bahasa Arab; kurangnya wawasan mengenai konsep nirkekerasan sebagai kekuatan dan perlawanan; dan penafian sejarah aksi nirkekerasan dalam Islam.

Kerancuan Bahasa?

Jika istilah nirkekerasan diterjemahkan langsung ke dalam bahasa Arab, bahasa Muslim dunia, ia berubah menjadi *la-unf*, yang berarti "tanpa kekerasan" atau "tidak ada kegeraman". Istilah itu menjadi problematis setidaknya karena tiga alasan. *Pertama*, karena istilah ini diperkenalkan di dunia Arab sebelum pertengahan abad ini, merujuk kepada metode nirkekerasan Gandhi, maka pandangan negatif atau skeptis Muslim terhadap Gandhi yang menentang pendirian Republik Islam Pakistan barangkali memengaruhi terkendalanya penerimaan istilah tersebut. *Kedua*, bagi Muslim yang tertindas dan meyakini bahwa kekerasan dapat membebaskan dan memerdekakan mereka, *la-unf* seakan menafikan satu-satunya jalan yang diyakini dapat mengubah keadaan mereka. *Ketiga*, karena *la-unf* berarti "tanpa kekerasan", bukan "nirkekerasan", maka istilah itu seperti menyiratkan "tanpa aksi". Akibatnya, kaum Muslim, yang sejak dini diajarkan Al-Quran bahwa "(kekacauan dan) penindasan lebih buruk dari pembunuhan,"[23] menganggap bahwa menerima penindasan tanpa melakukan apa-apa itu sangat tidak Islami. Walhasil, gagasan nirkekerasan dianggap negatif dan menjemukan, dan tidaklah mengherankan jika istilah *la-unf* kian tak populer di kalangan penulis nirkekerasan dalam bahasa Arab. Malah, seorang sarjana menyatakan bahwa istilah tersebut sebaiknya dihindari karena "adanya prasangka kultural di kalangan Muslim Arab bahwa kata tersebut bermakna pasif, lembek, dan kurang bernyali."[24]

[23]QS. Al-Baqarah: 191 & 217.

[24]Karim Douglas Crow, "Nurturing Islamic Peace Discourse," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 17, No. 3 (Musim Gugur tahun 2000), hal. 62.

Jika direnungkan, nirkekerasan dapat dipandang sebagai konsep positif, yang dapat mentransformasi masyarakat tanpa kekerasan. Karena kekerasan, baik langsung, struktural, maupun kultural, dalam taraf tertentu adalah kerangkeng kehidupan.[25] Karena itu, kekerasan dapat kita anggap negatif. Jika kekerasan adalah negatif, maka "nirkekerasan", sebagai bentuk negasi ganda dari kata itu, menjadi konsep yang positif. Karena itu, mereka yang mencari alternatif dari kekerasan, menggunakan beberapa istilah lain untuk menerjemahkan nirkekerasan dalam bahasa Arab. Beberapa istilah tersebut di antaranya: *al-nidal al-silmi*, atau "perjuangan damai", *al-nidal al-madani*, atau "perjuangan sipil", *al-muqawamat al-madaniyyah*, atau "pemberontakan sipil", atau bahkan *al-shabr*, "kegigihan/ketabahan". Malah, seorang penulis Arab terkemuka di bidang ini, yang menulis buku *Nahwa al-la-unf* (Menuju Nirkekerasan) pada 1984, kini memperkenalkan istilah baru, *al-jihad al-madani*, atau *jihad* sipil dalam buku barunya yang terbit pada 1998, *Dalil al-Muwatin li al-jihad al-madani* (Panduan Jihad Sipil).[26] Menariknya, di luar perdebatan akademik itu, seorang pemimpin politik seperti Sadiq al-Mahdi sejak dibebaskan dari penjara pada 1996 dan menjadi eksil, menyerukan "jihad sipil" melawan pemerintahan Bashir di Sudan.[27]

Sementara itu, sebagian sarjana Muslim berpendapat bahwa istilah "kekerasan" dan "nirkekerasan" tidak ada dalam Al-Quran. Pada konferensi internasional pertama mengenai "Islam and Nonviolent" yang digelar di Bali, Indonesia, pada 1986, seorang filsuf Mesir, Hasan Hanafi, misalnya, memilih istilah "paksaan" (*ikrah*) ketika mendiskusikan asal mula kekerasan dalam Islam.

---

[25]Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (Oslo: PRIO; London: SAGE, 1996), hal. 29-34.

[26]Lihat Crow, "Nurturing Islamic Peace Discourse," hal. 62 dan catatan kaki no. 13, hal. 69.

[27]Crow, "Nurturing Islamic Peace Discourse", catatan kaki no. 15, hal. 69.

Tapi ada dua masalah utama di sini. *Pertama*, jika sebuah istilah tak ada dalam Al-Quran, bisakah istilah itu didiskusikan secara serius? Saya yakin istilah "senjata nuklir" tak ada dalam Al-Quran, tapi pada kenyataannya kini, senjata nuklir adalah bagian dari realitas manusia dengan potensi bahaya yang dapat memusnahkan umat manusia. Apakah Muslim dapat mengabaikan begitu saja perkara perdamaian dunia dan perlucutan senjata nuklir hanya karena ketiadaan sepotong kata itu dalam Al-Quran? *Kedua*, ditilik secara sosiologis, paksaan dan kekerasan adalah dua konsep berbeda yang berfungsi pada level yang juga berbeda. Kekerasan sudah barang tentu mengandung unsur paksaan, namun paksaan dapat dilakukan dengan kekerasan atau nirkekerasan.[28] Masalah ini adalah cerminan dari kurangnya pemahaman akan gagasan nirkekerasan sebagai kekuatan dan perlawanan.

Kekeliruan Konseptual

Dalam *al-Faridhah al-Gha'ibah*, Faraj bersikeras bahwa, "Negara Islam tidak dapat ditegakkan tanpa adanya perlawanan dari minoritas mukmin…," lalu dia membagi metode perlawanan menjadi dua macam: *jihad* dan propaganda. Menurutnya, jalan propaganda yang diambil orang-orang yang ingin meninggalkan *jihad*, mustahil menuntun kita pada tujuan karena "semua alat komunikasi dikuasai orang kafir, amoral, dan musuh orang beriman."[29] Mengingat Faraj memandang *jihad* sebagai "jalan pedang", atau kekerasan seperti diungkap di atas, maka agak aneh jika dia menganggap propaganda sebagai alternatif yang "bukan kekerasan". Karena media dikontrol "musuh", maka pilihan ini

[28]Lihat Chaiwat Satha-Anand, "Introduction," dalam Glenn D.Paige, Chaiwat Satha-Anand, dan Sarah Gilliatt (eds.), *Islam and Nonviolence* (Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i, 1993), hal. 5.

[29]Kutipan berasal dari Sivan, *Radical Islam*, hal. 127.

tidak tersedia dan Muslim tidak punya cara lain selain kekerasan. Perbandingan yang dikemukakan Faraj adalah contoh lain bagaimana konsep "bukan kekerasan" (*la-unf*) dimaknai, yang berujung pada kekeliruan memahami nirkekerasan.

Dalam sebuah artikel bernas yang mengisahkan percakapan imajiner antara Mahatma Gandhi dan Osama Bin Ladin, Bhikhu Parekh menggambarkan Bin Ladin bukan sebagai sosok, tapi lebih sebagai konstruksi intelektual dan metafor Islamis radikal pro-teror pada umumnya, yang berpandangan bahwa perjuangan melawan Uni Soviet merupakan "pengalaman spiritual," yang mengukuhkan keyakinannya akan keandalan metode kekerasan yang dia gunakan. Baginya, kekerasan adalah satu-satunya jalan untuk mengusir Amerika dari tanah Muslim, karena hanya itulah bahasa yang dimengerti Amerika. Terlebih, baginya, kekerasan tidak mesti jahat, tapi tergantung tujuan dan hasil akhirnya.[30] Singkatnya, kekerasan adalah senjata pilihan Muslim karena keandalannya. Nirkekerasan dianggap tak punya kekuatan karena hal itu merupakan instrumen lembek dan tak mangkus. Atau, nirkekerasan bukanlah bahasa yang dapat membuat "musuh paham".

Ada masalah konseptual dalam pemahaman yang menyamakan kekuatan dengan kekerasan. Dalam sebuah pidato di pengadilannya pada 1905, Trotsky menyatakan bahwa kekuatan tidak terlalu berhubungan dengan kekerasan karena kekuatan bukanlah soal kemampuan membunuh orang lain, tapi soal kesediaan untuk mati demi sesuatu yang diyakini.[31] Bersepakat dengan Hannah Arendt, saya memandang bahwa kekerasan dan kekuatan

---

[30]Bhikhu Parekh, "Why Terror?" *Prospect Magazine* (April 2004), mulanya adalah sebuah ceramah yang disampaikan di Boston University; versi lebih panjang artikel ini dimuat dalam Anna Lannstrom (ed.), *The Stranger's Religion: Fascination and Fear* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2004).

[31]Lihat Jonathan Schell, *The Unconquerable World: Power, Nonviolence and the Will of the People* (New York: Metropolitan Books, 2003), hal. 170.

justru bertolak belakang. Di mana ada kekerasan, di situ hilang kekuatan. Ini karena kekuatan tidak lahir dari paksaan, tapi sebaliknya, kekuatan lahir dari kerelaan.[32] Jawaban John Stuart Mill atas pertanyaannya dalam *Representative Government* dapat dijadikan pelajaran. Dia mengatakan, para martir itu lebih kuat ketimbang penguasa yang menghukum mati mereka.[33] Meski kelihatannya ganjil, saya yakin penalaran ini akan mudah dipahami orang-orang seperti Faraj dan Bin Ladin.

Menarik juga kalau kita tunjukkan kepada seorang Faraj atau Bin Ladin berbagai contoh perubahan dunia berkat kekuatan nirkekerasan. Sebut saja perlawanan nirkekerasan melawan kediktatoran di Amerika Latin: dari 1931-1961, sebelas presiden dipaksa turun tahta setelah serangkaian mogok massal.[34] Mitos kekerasan dan kekuatan di atas sudah dikupas tuntas secara empiris dalam *A Force More Powerful* karya Peter Ackerman dan Jack Duvall. Keduanya mendaftar 12 kasus konflik nirkekerasan terpenting pada abad ke-20. Konflik nirkekerasan pernah digunakan untuk meraih kekuasaan, sebagaimana terjadi di Rusia pada 1905; melawan teror, seperti resistensi Denmark dan Belanda melawan Nazi; perjuangan hak sipil seperti di wilayah selatan AS atau gerakan demokrasi di Filipina. Studi mereka mematahkan "miskonsepsi terbesar dalam konflik" yang bersikukuh menyamakan kekerasan dengan kekuatan, sedang pada kenyataannya, kekuatan sejati ditunjukkan orang-orang biasa di Rusia, India, Polandia, Denmark, El Salvador, Afro-Amerika, Chili, Afrika

---

[32]Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1970), hal. 56.

[33]Lihat Schell, *The Unconquerable World*, hal. 230-231.

[34]Patricia Parkman, *Insurrectionary Civic Strikes in Latin America 1931-1961* (Cambridge, Mass.: The Albert Einstein Institution, 1990). Sebelas presiden yang dimaksud adalah presiden Chili (1931), Kuba (1933), El Salvador (1944), Guatemala (1944), Haiti (1946), Panama (1951), Haiti (3 preseiden dari 1956-1957), Kolombia (1957), Republik Dominika (1962).

Selatan, dan Asia Tenggara yang pantang menyerah pada kekerasan musuhnya dan dengan gigih mengandalkan alternatif nirkekerasan hingga berhasil melahirkan perubahan politik terbesar abad itu.[35]

Faktor *jahiliyyah* berupa kerancuan bahasa dan mitos nirkekerasan di atas turut memengaruhi anggapan umum mengenai tiadanya perlawanan nirkekerasan dalam sejarah Islam dan Arab.[36] Sangat disayangkan, akibat anggapan ini, banyak aksi nirkekerasan Muslim tidak diketahui, atau tidak dinamai dengan tepat, sehingga semakin menghilangkan tradisi nirkekerasan di kalangan Muslim.

Sejarah Islam dan Budaya Nirkekerasan?

Buku berjudul *Protest, Power, and Change* adalah ensiklopedia aksi nirkekerasan setebal 600 halaman yang mengulas gerakan-gerakan dari *Act-up* hingga gerakan perempuan. Di sana ada lima isu yang berkaitan dengan nirkekerasan dan Islam. Namun, contoh aksi nirkekerasan Muslim yang diulas ensiklopedia tersebut lebih banyak terkait dengan Gandhi, Abdul Gaffar Khan, dan subkontinen Asia. Ulasan mengenai Muslim Bosnia hanya menunjukkan fakta demografi, sementara ulasan lainnya hanya menggambarkan Muslim Burma membawa spanduk hijau dalam demonstrasi pro-demokrasi di Burma. Sayangnya, di luar itu, tidak ada penggambaran aksi nirkekerasan Muslim di belahan dunia lain.[37]

Khalid Kishtainy menulis sebuah esai dalam *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, mengutip Al-Quran dan Hadis

---

[35]Peter Ackerman and Jack Du Vall, *A Force More Powerful: A Century of Nonviolent Conflict* (New York: St. Martin's Press, 2000). Kutipan berasal dari hal. 9.

[36]Crow dan Grant, "Questions and Controversies About Nonviolent Struggle in the Middle East," hal. 76 dan 78.

[37]Roger S. Powers dan William B. Vogele (eds.), *Protest, Power and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage* (New York dan London: Garland Publishing, Inc., 1997).

untuk menggambarkan potret sejarah Islam yang mendukung nirkekerasan. Dia berpendapat bahwa kekerasan tidak memiliki akar pada kebudayaan Arab maupun Islam; sebagaimana masyarakat lain, Arab hanya berperang ketika terpaksa. Patut diketahui bahwa hampir semua "jenderal" Arab pada masa awal Islam adalah penyair atau pedagang. Barangkali, hanya Khalid Bin Walid yang menekuni seni peperangan semasa hidupnya, dan dia adalah pengecualian. Tak seperti Jepang dengan Samurai-nya atau Yunani dengan Sparta-nya, Arab tak memiliki klan khusus prajurit. Secara kultural, Arab tak punya urat kelahi. Mereka tidak punya pertunjukkan seperti adu banteng, sabung ayam, atau tinju. Dalam sejarah, kontribusi utama Muslim Arab pada peradaban manusia adalah di bidang seni, ilmu alam, dan ilmu sosial. Mereka mengajari Eropa bagaimana menggunakan alas duduk nyaman dan furnitur halus, bukan sekadar kursi kayu keras; mereka juga mengenalkan sutra dan linen sebagai pengganti wol yang kasar; dan mereka juga mengajarkan bagaimana minum dari kaca bening ketimbang mug logam yang berat. Malah, dunia tidak mendapat pengetahuan apa-apa perkara perang dari Arab.[38]

Untuk menyokong pembacaan sejarahnya, Kishtainy menyebut pelbagai contoh. Dia antara lain menunjukkan bahwa keberhasilan penyebaran Islam di Arab itu bukan melalui paksaan. Tapi, "Nabi mengerahkan kemahiran diplomasi dan propaganda dalam memengaruhi suku-suku dan dusun-dusun. Sebagian besar Arab ditundukkan dengan perjanjian dan negosiasi damai, bukan dengan pedang."[39] Perlu diketahui bahwa proses konversi ke Islam, terutama di Asia Tenggara, berlangsung melalui layanan pendidikan, birokrasi, dan keagamaan. Penyebaran Islam di Asia Tenggara mengisahkan

---

[38]Khalid Kishtainy, "Violent and Nonviolent Struggle in Arab History," dalam Crow , Grant, dan Ibrahim (eds.), *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, hal. 9-24.

[39]Kishtainy, "Violent and nonviolent struggle," hal. 14.

bagaimana Islam melanjutkan, bukan menyeterui, kebudayaan sebelumnya.[40] Jika mengingat kembali sejarah penyebaran Islam, nampaknya umat Muslim lebih banyak kehilangan apa yang mereka taklukkan dan lebih banyak mempertahankan apa yang mereka raih lewat perniagaan dan teladan kesalehan.

Selain karya Kishtainy, ada banyak sekali contoh aksi nirkekerasan Muslim di masa lalu maupun saat ini. Pada 1375, seorang ulama terkemuka, Ibn Qunfudh, misalnya mencatat kisah gemilang aksi nirkekerasan Lala Aziza dari Seksawa, Maroko. Kisahnya, Jenderal Al-Hintati memimpin 6.000 pasukan untuk menaklukkan Seksawa. Aziza berjalan ke dataran Marrakesh dan berdiri seorang diri di hadapan sang jenderal dan pasukannya. Dia menghadap Al-Hintati berbekal kata-kata dan keyakinannya. Sang Jenderal tergugah mendengar Aziza menyampaikan perintah Tuhan untuk berbuat adil, dan dosa menyakiti ciptaan Tuhan. Dia berkata pada Ibn Qunfudh, "Yang satu ini menakjubkan... Dia tahu persis apa yang terjadi dalam batinku... Aku tak berdaya menghadapi kata-katanya; aku tak mampu menolak permintaannya."[41] Ini adalah contoh nyata kekuatan kata-kata dan keberanian seorang perempuan, dan terutama, kekuatan aksi nirkekerasan yang dapat menghalau pasukan penakluk.

Semasa pemisahan (*partition*) di India pada 1948, ada banyak kisah Muslim di Asia Selatan yang berkorban nyawa membela umat Hindu dari amuk massa.[42] Di penghujung abad ke-20, orang Albania Kosovo yang mencapai 87% dari dua juta penduduk di Kosovo pada 1987 dan mayoritas beragama Islam, menggunakan

---

[40]Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York: Holmes & Meier, 1979).

[41]M.Elaine Combs-Schilling, "Sacred Refuge: The Power of a Muslim Female Saint," *Fellowship*. Vol. 60, No. 5-6 (Mei/Juni 1994), hal. 17.

[42]Lihat, misalnya, dalam Chaiwat Satha-Anand, "Crossing the Enemy's Lines: Helping the Others in Violent Situations Through Nonviolent Action," *Peace Research*, Vol. 33, No. 2 (November 2001).

institusi paralel dalam melancarkan gerakan nirkekerasan berupa non-kooperasi dengan otoritas Serbia. Seorang sarjana berpendapat bahwa gerakan ini, apabila ditilik dari disiplin, skala, dan strateginya, merupakan kampanye nirkekerasan terbesar kedua setelah gerakan hak sipil pimpinan Martin Luther King Jr.[43] Di Thailand, selama enam tahun terakhir, Muslim penduduk desa Songkhala melawan Proyek Pipa Gas Malaysia-Thailand dengan berbagai metode nirkekerasan.[44]

Contoh-contoh di atas menunjukkan satu hal sederhana: ada lebih banyak aksi nirkekerasan kaum Muslim di seluruh dunia, dulu maupun sekarang. Jika faktor *jahiliyyah* dapat teratasi, kebuntuan linguistik terpecahkan, maka miskonsepsi nirkekerasan dan kekuatan dapat terpatahkan, dan akan ada lebih banyak lagi kisah Muslim yang melancarkan aksi nirkekerasan.

Kesimpulan: Memaknai Kembali *Jahiliyyah*

Faktor *jahiliyyah* yang dikemukakan Faraj, dipengaruhi antara lain oleh Maududi dan Quthb, bertumpu pada pemahaman bahwa kejahilan adalah suatu keadaan dan kini dunia terbagi menjadi dua kubu: Islam dan *Jahiliyyah*, dengan begitu seorang Muslim harus memilih, lalu berjuang menumpas kejahilan, jika perlu dengan kekerasan. Untuk mengatasi faktor *jahiliyyah*, baiknya kita melihat makna asli jahiliyyah sebagaimana tercantum dalam Al-Quran dan sirah kenabian.

Contoh terbaik mengenai hal ini adalah ketika Islam menggugat praktik pembunuhan bayi perempuan yang lazim dilakukan sebelum kedatangan Islam. Sikap Al-Quran sangat tegas terhadap praktik *jahiliyyah* ini.

---

[43]Michael Salla, "Kosovo, Non-violence and the Break-up of Yugoslavia," *Security Dialogue*, Vol. 26, No.4 (1995), hal. 427-438.

[44]Supara Janchitfah, *The Nets of Resistance* (Bangkok: Campaign for Alternative Industry Network, 2004).

> Dan apabila seorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, merah padamlah mukanya dengan penuh amarah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang dipunyainya. Akankah dia memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah menguburkannya (hidup-hidup)? Ketahuilah. Alangkah buruknya apa yang mereka putuskan.[45]

Seperti membela bayi-bayi tak berdosa itu, Allah bertanya dalam Al-Quran:

> Ketika bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup
> ditanya, karena dosa apakah dia dibunuh?[46]

Ada banyak Hadis yang menentang pembunuhan bayi perempuan. Misalnya, Ibn `Abbas menyaksikan Rasulullah bersabda, "Jika ada di antara kalian yang memiliki anak perempuan dan tidak menguburnya hidup-hidup, tidak menelantarkannya, dan tidak menganak-tirikannya, maka Allah akan memasukkannya ke surga" (HR. Abu Daud).[47] Di lain tempat, Anas dan Abdullah bersaksi bahwa Rasulullah bersabda, "Semua ciptaan Allah adalah anak-anak-Nya, dan mereka yang paling dikasihi adalah yang memperlakukan anak-anaknya dengan baik" (HR. Baihaqi).[48]

Ringkasnya, tradisi Islam yang "otentik" menegaskan bahwa pembunuhan bayi perempuan adalah praktik kekerasan, yang dilegitimasi adat masa *jahiliyyah*. Pesan Islam adalah: hentikan membunuhi orang-orang tak berdosa dan selamatkanlah nyawa

---

[45]QS. An-Nahl: 58-59.

[46]QS. At-Takwir: 8-9.

[47]James Robson (trans.), *Mishkat al-Masabih* (Vol.II) (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975), hal. 1036.

[48]Robson, *Mishkat al-Masabih*, hal. 1039.

dengan meninggalkan budaya kekerasan. Kecaman Islam terhadap pembunuhan bayi perempuan memberi kita pelajaran dalam mengatasi faktor *jahiliyyah*. *Pertama*, kosmologi Islam memberi tempat bagi orang-orang tak berdosa dan mengakui hak asasi mereka. *Kedua*, membunuh orang tak berdosa, atau mereka yang berada di rantai terlemah sebuah keluarga, merupakan tindakan yang salah. *Ketiga*, budaya kekerasan yang membenarkan tindakan keji seperti itu patut dipertanyakan dan dibantah. Pilihan antara Islam dan *jahiliyyah*, ditilik berdasarkan sejarah dan akhlak Islam, adalah pilihan antara membunuh atau menyelamatkan nyawa, antara kekerasan dan nirkekerasan. Berpedoman pada larangan membunuh bayi perempuan, pilihan nirkekerasan adalah kewajiban setiap Muslim di tengah kian maraknya kekerasan terhadap orang-orang tak berdosa.***

BAGIAN II

MENGATASI PARA PEMBUNUH DAN KONFLIK KEKERASAN DENGAN NIRKEKERASAN: PELAJARAN DARI TIGA NABI

Bab VII

AKSI NIRKEKERASAN TIGA NABI: KISAH-KISAH KASUS DARI KEHIDUPAN BUDDHA, YESUS DAN MUHAMMAD*

Mendekati penghujung abad ke-20, terlihat bahwa aksi nirkekerasan telah mempesona perhatian masyarakat. Hal ini tidak pernah terjadi sebelumnya. Pada 1987, Gene Sharp, salah satu sarjana yang paling sistematis dan tekun mengkaji aksi-aksi nirkekerasan, mengemukakan bahwa dunia berada pada tahap awal perluasan penggunaan perjuangan nirkekerasan—dan ini memiliki makna historis penting. Sekalipun ditunjukkannya bahwa dia tak dapat membuktikannya saat itu, tetapi hasil liputan media yang ekspansif tentang kejadian-kejadian seperti di Filipina,

---

*Esai ini pertama kali diterbitkan dalam Chaiwat Satha-Anand & Michael True (eds.), *The Frontiers of Nonviolence* (Iqra's Nonviolence Commission; Bangkok: Peace Information Centre; Honolulu: Center for Global Nonviolence, 1998), hal. 83-101. Dalam bahasa Indonesia, esai ini pernah diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dan diterbitkan dalam Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), hal. 83-98. Untuk terbitan kali ini, penyunting melakukan sedikit revisi atas naskah terjemahan di atas.

Eropa Timur dan Rusia, telah membuatnya yakin bahwa ekspansi tersebut betul-betul nyata.[1]

Saya juga yakin bahwa nirkekerasan telah memperoleh posisi unik pada titik waktu sejarah saat ini. Pertumpahan darah di jalan-jalan Bangkok, pada Mei 1992, tidak dapat menyembunyikan karakter dasar demonstrasi-demonstrasi nirkekerasan yang mendahului penindasan keras orang-orang tidak bersenjata oleh militer. Orang-orang yang turun ke jalan bergerak dengan membawa sejumlah plakat, termasuk yang bertuliskan: "Ahimsa" (nirkekerasan Gandhi) dan "Ahosi" (memaafkan). Sekaranglah waktunya melakukan kajian dan riset lanjutan tentang aksi nirkekerasan untuk tujuan-tujuan praktis.

Jelas sekali bahwa pencarian akademis ada dalam konteks sosial saat ini, yang memperlihatkan kecenderungan lain yang sangat jelas menyebar pada tataran dunia. Kecenderungan itu adalah revivalisme keagamaan. Lihat saja contoh-contoh seperti tempat Islam dalam politik orang-orang Iran, Perang Teluk, penghentian perang saudara di Afghanistan dan politik orang-orang Malaysia. Tetapi, Islam tentunya tidak sendirian dalam bentuknya yang direvitalisasi. Pertimbangkan juga tempat Kristen dalam perjuangan orang-orang Irlandia Utara, protes keagamaan di Polandia, Rumania dan Jerman Timur pada penghujung 1980-an,[2] atau pun peran pendeta Katolik dalam perjuangan orang-orang Amerika Latin untuk keadilan sosial.[3] Dalam kasus Buddhisme, jejak revivalisme keagamaan dapat diidentifikasi dari kajian

---

[1]Gene Sharp, "Are We in a New Situation?" *Thinking About Nonviolent Struggle: Trends, Research, and Analysis* (Cambridge, Massachussets: The Albert Einstein Institution, 1990), hal. 3.

[2]Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, edisi kedua (London: Sage Publication, 1991), hal. xx.

[3]Lihat misalnya, Bishop Pedro Casald'aliga, *Prophets in Combat*, tr. & ed., Phillip Berryman (Quezon City: Claretian Pub., 1987).

pergerakan keagamaan di Thailand dewasa ini.[4] Contoh-contoh ini mengungkapkan bahwa, berseberangan dengan pemahaman konvensional yang diajukan oleh teori-teori modernisasi, agama sekali lagi telah menjadi faktor yang tidak dapat diabaikan dalam riset ilmu sosial yang serius.

Esai ini merupakan upaya untuk mengaitkan kembali kajian-kajian nirkekerasan dengan agama. Tetapi, upaya ini *tidak* dilakukan dengan memanfaatkan argumen "cara hidup"—yakni, nirkekerasan mestinya dipraktikkan sebagai cara hidup, dan dimensi spiritual mestinya hadir dalam segala jenis perjuangan nirkekerasan. Malahan, sebagai seorang ilmuwan sosial, saya akan menelaah cara-cara Gautama Buddha, Yesus, dan Nabi Muhammad menghadapi situasi-situasi konflik di masa mereka dan berhasil menyelesaikannya tanpa aksi kekerasan. Esai ini akan diawali dengan suatu bahasan tentang alasan mengkaji aksi nirkekerasan para nabi. Kemudian kriteria pemilihan kasus ditentukan. Kejadian-kejadian terpilih dalam kehidupan mereka akan dilukiskan dan cara-cara aksi nirkekerasan dijalankan untuknya akan dianalisis. Akhirnya, hikmah yang dipelajari dan inspirasi yang diperoleh dari intervensi nirkekerasan para nabi akan diuraikan untuk kepentingan riset di masa mendatang dalam bidang nirkekerasan.

Mengapa Buddha, Yesus, dan Muhammad?

Program tentang Dukungan Nirkekerasan dalam Konflik dan Pertahanan di Universitas Harvard memulai seminar pertamanya pada 19 Oktober 1983 dengan pokok bahasan nirkekerasan. Dalam jangka waktu sembilan tahun, Program Harvard menyelenggarakan 96 seminar, dua konperensi, empat pertemuan meja-bundar, tiga lokakarya, satu diskusi, dan satu perkuliahan.

---

[4]Lihat Suwanna Satha-Anand, "Religious Movements in Contemporary Thailand: Buddhist Struggle for Modern Relevance," *Asian Survey*, XXX:4 (April 1990), hal. 395-408.

Dalam sejarahnya yang tersohor itu, tiga seminar dilaksanakan berbeda dari lainnya. Satu seminar membahas tentang Hitler dan pengambilan keputusan dalam Rezim Nazi. Dua seminar lainnya mencakupkan gagasan tiga filsuf/teoretisi: Kanta dan Clausewitz dalam kaitannya dengan strategi perdamaian, serta La Boetie tentang konsep kekuasaan dan non-kooperasi. Menarik untuk dicatat bahwa tidak ada seminar tentang kontribusi para pemimpin keagamaan kepada sanksi nirkekerasan.[5]

Absennya perhatian yang mencolok terhadap para pemimpin keagamaan dapat dijelaskan oleh pilihan analitis Program untuk memusatkan perhatian pada cara perjuangan nirkekerasan yang tidak menerima atau pun menolak perangkat tertentu dari nilai dan keyakinan yang memberi motivasi.[6] Sekalipun aksi keagamaan para nabi akan dibahas di sini, tidak satu pun perangkat nilai atau keyakinan tertentu yang akan dipegang. Dalam kenyataannya, jika nabi-nabi agama besar juga dipandang sebagai pemimpin sosial/politik karena gagasan mereka selama ini telah memobilisasi sejumlah besar manusia dan mengubah kenyataan sosial dan spiritualnya, maka mengenyampingkan mereka mungkin bermakna kehilangan garis-garis pedoman sosio-politik yang kaya, yang akan bermanfaat untuk mengembangkan teori-teori dan praktik-praktik nirkekerasan. Juga terdapat keuntungan politik untuk memilih memusatkan perhatian secara analitis terhadap aksi-aksi para nabi pada masa ketika revivalisme keagamaan tengah menyebar. Sebab, orang yang telah tertarik kepada agama akan memberikan perhatian lebih kepada nirkekerasan. Tentunya lebih sulit bagi mereka yang mendaku sebagai orang-orang beriman untuk tidak mempertimbangkan secara sungguh-

---

[5] *Transforming Struggle: Strategy and the Global Experience of Nonviolent Direct Action* (Cambridge, Massachusset: Program on Nonviolent Sanctions in Conflict and Defense, Center for International Affairs, Harvard Univ., 1992).

[6] Lihat Doug Bond, “Introduction”, *Transforming Struggle*, hal. 3.

sungguh aksi-aksi nirkekerasan ketika contoh-contohnya dipetik dari kehidupan para nabi yang mereka imani. Lebih jauh, karena agama dapat dan tengah digunakan untuk mengabsahkan kekerasan,[7] penekanan pada aksi nirkekerasan para nabi akan berguna sebagai kritik terhadap pemanfaatan agama yang destruktif, seperti terbukti dalam sejumlah aksi kelompok di Sri Lanka, Irlandia Utara dan Timur Tengah. Dengan mempertegas aksi nirkekerasan Buddha, Yesus dan Muhammad, alternatif-alternatif nirkekerasan akan mengalami penguatan, khususnya di benak orang-orang beragama. Konflik yang berhubungan dengan agama barangkali akan memperoleh kesempatan untuk dipecahkan secara positif dan kreatif tanpa penggunaan kekerasan.

Sementara jumlah keseluruhan pengikut Buddhisme, Kristen dan Islam cukup signifikan secara numerik, kenyataan bahwa para nabi ketiga agama inilah yang dipilih sama sekali tidak berarti bahwa nabi lainnya—seperti Maha Veera atau Lao Tzu—tidak penting. Cakupan tulisan ini terbatas karena batasan waktu dan ruang tidak mengizinkan pembicaraan yang lebih menyeluruh mengenai seluruh nabi dunia. Pada faktanya, bukanlah seluruh kehidupan mereka yang akan ditelaah dalam tulisan sangat singkat ini. Satu kisah kasus akan diseleksi dari sejarah kehidupan setiap nabi. Karena itu, kriteria yang digunakan dalam memilih kasus-kasus ini perlu dijelaskan.

Kriteria Memilih Kisah-kisah Kasus dari Tiga Nabi

Dalam pandangan orang beriman, Buddha, Yesus dan Muhammad lebih dari sekadar manusia biasa. Contohnya, Buddha dapat dipandang sebagai seorang manusia, makhluk spiritual atau pun seseorang yang berada di antara keduanya. Dalam kenyataannya,

---

[7]Trevor Ling, *Buddhism, Imperialism and War: Burma and Thailand in Modern History* (London: George Allen & Unwin, 1979), hal. 140.

bagi kebanyakan pemeluk Buddhisme, jasad manusia Buddha dan eksistensi kesejarahannya terlihat seperti "beberapa potongan kain buruk yang menutupi kemuliaan spiritual."[8] Orang Kristen di seluruh dunia membacakan doa setiap minggu yang mengakui bahwa Yesus adalah Anak Tuhan dan bahwa seluruh yang ada di alam semesta diciptakan melaluinya. Inilah yang disebut Kredo Nikean, yang menetapkan bahwa Yesus sepenuhnya adalah manusia sekaligus tuhan.[9] Dari sudut pandang kaum Muslim, Muhammad adalah simbol kesempurnaan baik sebagai manusia pribadi maupun manusia sosial. Ia juga prototipe individu manusia dan kolektivitas manusia. Di dalam lingkaran mistik Islam, ia dipandang sebagai simbol kembali ke Asal dan kebangkitan kembali kepada realitas abadi.[10] Adalah naif dan tidak sopan untuk menolak hakikat transhistoris-dan-transendental para nabi ini. Tetapi, di samping kualitas spiritual mereka yang tidak lazim, kenyataan bahwa mereka juga adalah manusia mesti tidak diabaikan. Saya tidak akan berspekulasi ke dalam labirin teologis perwujudan kompleks mereka di sini. Sebaliknya, saya akan memfokus pada aksi mereka sebagai manusia, sehingga contoh-contoh mereka tidak dipandang sebagai pengecualian dan pelajaran apa pun yang dapat diperoleh dari kehidupan mereka tidak dimaknai secara sia-sia.

Buddha meninggal dunia ketika berusia 80 tahun, Muhammad kembali ke sisi Allah pada usia 63 tahun, dan Yesus disalib ketika baru berusia 33 tahun. Kehidupan ketiga nabi ini, sekalipun kaya dan kompleks, pada umumnya terdokumentasi dengan baik. Namun, adalah pelik menyelami seluruh kehidupan setiap nabi

---

[8]Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Harper Colophon Books, 1975), hal. 34-38. Kutipan dari hal. 38.

[9]Lihat Ian Wilson, *Yesus: The Evidence* (London & Sydney: Pan Books, 1985), hal. 11.

[10]Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Hyman, 1988), hal. 89.

yang mulia ini, serta memilih suatu kasus khusus untuk ditelaah dari perspektif nirkekerasan. Karena itu, seperangkat kriteria dibutuhkan.

Pertama, para nabi mesti bertindak sebagai pihak ketiga, mencampuri suatu kasus konflik yang tidak melibatkan atau mempengaruhi mereka secara langsung. Karena itu, adalah menarik melihat bagaimana mereka menyelesaikan pertikaian secara nirkekerasan. Persyaratan ini penting jika aksi nirkekerasan ditafsirkan tidak hanya sebagai aksi yang dilakukan untuk melindungi kepentingan pribadi atau kepentingan kolektif. Kasus-kasus ini akan memperlihatkan bahwa nirkekerasan dalam tradisi kenabian jauh dari non-aktif dan bahwa para nabi betul-betul melakukan sejumlah aksi dalam kasus konflik antara dua pihak yang bermusuhan atau lebih.

Kedua, aksi para nabi mesti nirkekerasan. Di sini, yang paling problematis dari ketiga nabi itu, meski tidak sendirian, adalah kasus Nabi Muhammad. Sebagai nabi terakhir dalam Islam, ia juga merupakan pejuang yang bertempur sebagai panglima dalam sembilan peperangan selama hidupnya.[11] Yesus juga mengusir para pedagang dan penukar-uang dari Kuil di Yerusalem.[12] Tidak ada insiden kekerasan yang dilaporkan di mana Buddha memainkan peran secara langsung. Namun, ini bukanlah tempat untuk menjelaskan hubungan antara kehidupan masing-masing nabi dan ada atau tidaknya kekerasan. Cukup dikemukakan bahwa masing-masing nabi langsung menghadapi berbagai jenis lawan yang berujung dengan beragam reaksi. Namun, penting untuk menegaskan kasus-kasus ketika para nabi mengambil aksi nirkekerasan dalam menyelesaikan konflik-konflik di masa

---

[11]Ustaz Ilyas Ismail, *The Life of Prophet Muhammad S. A. W. and His Moral Teachings* (Manila: Islamic Da'wah Council of the Philipines, 1988), hal. 150-153.

[12]Matius 21:12-13; Markus 11:15-19. Seluruh rujukan Injil terambil dari *The New Jerusalem Bible* (London: Darton, Longman & Todd, 1985).

mereka. Kejadian-kejadian ini betul-betul ada dan menanti para pengkaji nirkekerasan. Jelas sekali bahwa pelajaran yang diperoleh dari kasus-kasus ini akan memberi sumbangan yang bermakna kepada penyelesaian-penyelesaian konflik secara damai.

Ketiga, hanya aksi nirkekerasan para nabi yang berhasil yang akan ditelaah di sini. Beberapa aksi nirkekerasan mereka menuai kekerasan. Nabi Muhammad dan para pengikutnya mengalami penindasan keji. Beberapa di antaranya disiksa dan dibunuh oleh kaum Quraisy dalam upaya mereka menghentikannya mendakwahkan pesan Islam.[13] Yesus ditangkap dan disalib.[14] Adalah mungkin mengklaim bahwa aksi nirkekerasan mereka tidak berhasil jika akibat-akibat langsungnya dicermati, meskipun dalam jangka panjang mungkin membawa hasil sebaliknya.

Simaklah kasus ketidakberhasilan intervensi nirkekerasan Buddha yang jarang dikenal sebagai suatu contoh. Pada 520 SM, seorang biarawan di Kosambi meninggalkan guci air kamar kecil di luar jamban tanpa membuang sisa airnya. Ia dinyatakan bersalah melakukan kesembronoan dan dihukum. Ia dan teman-temannya tidak menganggap aksi itu sebagai pelanggaran disiplin, sementara lainnya menganggap demikian. Situasi berkembang menjadi konflik terbuka dan para biarawan saling menyerang di depan pengikut awam. Buddha berupaya mengakhiri pertikaian itu dengan berkhotbah, bertukar pikiran, dan memberi peringatan, tetapi sia-sia. Merasa jijik dan sedih, ia akhirnya meninggalkan mereka menuju hutan Parileyya. Kedua pihak yang bertikai mengirim utusan untuk memintanya menyelesaikan pertikaian 18 bulan kemudian, ketika pengikut-pengikut awam—yang kepadanya para biarawan bergantung untuk makanan mereka—memutuskan berhenti memberi dukung-

[13]Martin Lings, *Muhammad: his Life Based on the Earlier Sources* (Rochester, Vermont: Inner Traditions International Ltd., 1983), hal. 41-42.

[14]Matius 27:35-38, 45-50; Markus 15:24-28, 33-37.

an logistik kepada para biarawan yang bertikai.[15] Dengan sengaja saya memusatkan perhatian pada kisah-kisah kasus yang berhasil untuk menghindari klaim bahwa jika orang sekaliber Buddha saja telah gagal dan harus meninggalkan adegan konflik, maka ini berarti bahwa "masyarakat awam" tidak perlu banyak berharap dalam mempraktikkan aksi nirkekerasan. "Kegagalan" aksi nirkekerasan mereka itu penting dan harus ditelaah secara cermat, namun tujuan tulisan ini adalah untuk memahami prasyarat-prasyarat yang kondusif bagi keberhasilan aksi nirkekerasan mereka yang juga eksis dan perlu didiskusikan.

Keempat, dan barangkali merupakan kriteria paling penting, kasus-kasus aksi nirkekerasan para nabi yang dipilih mestinya bersifat preventif. Para nabi mencampuri konflik yang berpotensi keras dan membalikkannya dengan aksi nirkekerasan mereka. Pihak-pihak yang bertikai *dicegah* menggunakan kekerasan melalui intervensi nirkekerasan para nabi. Jika prasyarat-prasyarat yang menentukan bagi keberhasilan aksi nirkekerasan dalam situasi yang berpotensi keras ditelaah, baik teori maupun praktik nirkekerasan akan mengalami penguatan secara bermakna.

Kini saatnya berpaling kepada kisah-kisah kasus dari kehidupan ketiga nabi itu. Saya akan memulainya secara kronologis dan mengawalinya dengan suatu episode dari kehidupan Buddha Gautama yang tercerahkan.

---

[15]H.W. Schumann, *The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*, trans. M.O.C. Walshe (London: Arkana, 1989), hal. 119-121. Mesti dicatat bahwa Edward J. Thomas dalam, *The Life of Buddha: As Legend and History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975, awalnya diterbitkan pada 1927), menulis bahwa setelah Buddha tidak mampu mendamaikan para biarawan, ia mengasingkan diri ke hutan, di mana ia dilindungi dan dirawat seekor gajah. Para biarawan bertobat dan mendatanginya "di penghujung bulan ketiga" (hal. 116-117), bukan 18 bulan seperti dikutip di atas.

Ajaran Buddha

Lima tahun setelah Buddha mengalami pencerahan dan ayahnya baru saja meninggal, suatu pertikaian pecah antara orang Sakya dan tetangganya Koliya mengenai irigasi sungai Rohini.[16] Sungai, yang kini disebut Rowai, membentuk perbatasan antara kawasan orang Sakya dan tanah suku Koliya. Rohini dibendung sebuah dam yang dibangun bersama oleh kedua pihak. Bendungan ini mengalirkan air ke ladang-ladang mereka. Kemudian datanglah saat ketika permukaan air demikian rendah, sehingga mustahil mengairi ladang kedua pihak. Pertikaian pun pecah antara pekerja ladang kedua pihak. Kedua pihak yang berlawanan saling mencerca dan "perang" pun tidak dapat dielakkan. Dalam kenyataannya, setelah sorak-sorai, terjadi perkelahian tangan kosong.

Legenda umat Buddha melukiskan adegan itu sebagai berikut: "Pembicaraan bertambah panas, hingga akhirnya salah seorang bangkit dan memukul yang lainnya. Yang dipukul balas memukul dan perkelahian umum terjadi. Orang-orang yang berkelahi itu membuat masalah bertambah runyam dengan lontaran kata-kata kotor tentang asal-usul keluarga kerajaan kedua pihak."[17]

Akibatnya, pimpinan kedua suku memutuskan untuk bersiap-siap berperang, bukan untuk menyelesaikan masalah kekurangan air, tetapi untuk penghinaan yang mereka alami. Buddha memutuskan mencampuri urusan tersebut, sebab "jika saya menahan

---

[16]Thomas, *The Life of Buddha*, hal. 107-108; Schumann, *The Historical Buddha*, hal. 115.

[17]Burlingame, *Buddhist Legends*, bagian ke-3 (Harvard Oriental Series Lanman vol. 30 for PTS, 1969), hal. 70. Namun, John A. McConnell dalam karyanya, "The Rohini Conflict and the Buddha's Intervention," dalam *Radical Conservatism: Buddhisme in the Contemporary World* (Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development and International Network of Engaged Buddhists, 1990), menunjukkan bahwa ada dua versi berbeda, sekalipun tumpang tindih, tentang insiden tersebut dalam tafsiran Kunala Jataka dan Dhammapada, tetapi ia percaya bahwa keduanya saling melengkapi (hal. 200).

diri dari mendatangi mereka, maka orang-orang ini akan saling menghancurkan. Jelas merupakan tugas saya pergi menemui mereka."[18]

Lantaran integritas spiritual dan pertalian kekeluargaan Buddha dengan para pemimpin Sakya, kedua pihak mendengarnya ketika ia mulai menanyai mereka tentang sebab-sebab pertikaian. Menurut *Dhammapada*, seluruh orang mulai dari raja hingga panglima perang, raja muda, dan guru lupa akan sebab konflik yang mereka hadapi. Hanya budak-budak pekerja yang bisa menjawab bahwa pertikaian itu disebabkan oleh air. Di penghujung perang, sebab awal pertikaian terlihat lepas dari pertimbangan kedua pihak. Kemudian Buddha berkata:

> "Berapa banyak lagi air yang bisa dimanfaatkan, wahai raja yang agung?" "Sangat sedikit, Tuan Pendeta yang mulia." "Berapa (pejuang) Khattiya yang tinggal, wahai raja yang agung?" "Orang-orang Khattiya amat berharga, Tuan Pendeta yang mulia." "Apakah tidak cukup bahwa lantaran sedikit air engkau harus melenyapkan orang-orang Khattiya yang amat berharga." Mereka terdiam. Kemudian Sang Guru menasehati mereka dan berkata, "Raja-raja yang agung, kenapa kalian berbuat seperti itu? Seandainya saya tidak ada hari ini, kalian akan mengalirkan sebuah sungai dengan darah. Kalian telah bertindak secara tidak terpuji."[19]

McConnell, yang secara khusus menelaah kasus ini, menyimpulkan bahwa lantaran integritas spiritual Buddha, yang *ahimsa* merupakan bagian integralnya, ia mencapai tingkatan kekuatan moral yang dirasakan oleh pihak-pihak bertikai se-

[18]*Buddhist Legends*, bagian ke-3, hal. 71.
[19]*Buddhist Legends*, bagian ke-3, hal. 71.

bagai sesuatu yang memaksa. Dalam kenyataannya, mereka tidak hanya melucuti senjatanya secara spontan, tetapi juga menerima kritik tajamnya dengan berdiam diri.[20] Schumann, di sisi lain, mengaitkan campur tangan nirkekerasan Buddha pada kemasyhurannya sebagai yang tercerahkan, posisinya sebagai teman Raja Pasenadi yang dipatuhi kedua belah pihak, serta kefasihan lidahnya.[21]

Yang terjadi dalam kasus ini adalah suatu bentuk persuasi nirkekerasan. Buddha meminta pihak-pihak yang bertikai merenungkan konsekuensi-konsekuensi yang akan terjadi jika pertikaian itu menjadi keras. Dalam proses, mereka diingatkan untuk membandingkan nilai kehidupan mereka dan akibat yang mungkin terjadi karena perang. Dalam rangka melakukan hal itu, ia harus mencairkan kebuntuan ketika pihak-pihak yang bertikai "lupa" akan sebab awal konflik dan lebih berkonsentrasi pada akibat penghinaan dan harga diri yang terluka. Meskipun ia mampu mengendalikan perhatian mereka, lantaran kedua pihak mengetahui siapa dirinya dan terlihat menghormati otoritas moralnya, keputusan untuk mengintervensi ini pertama kali berasal dari dirinya. Ia bisa saja menegaskan bahwa konflik politik berada di luar kewajiban seorang biarawan Buddha. Ia memilih bertindak dan aksinya menggagalkan pecahnya suatu perang yang "akan mengalirkan sungai darah." Sebagaimana selalu ditegaskan Sharp, "Aksi nirkekerasan adalah persis seperti yang dikatakan: *aksi* yang nirkekerasan, *bukan inaksi*."[22] Buddha bertindak nirkekerasan dengan melangkah masuk untuk mencegah kemungkinan terjadinya perang dan ia berhasil.

---

[20]McConnell, "The Rohini Conflict and the Buddha's Intervention," hal. 207.

[21]Schumann, *the Historical Buddha*, hal. 115.

[22]Gene Sharp, *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System* (Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1990), hal. 38.

Keputusan Yesus

Dibandingkan dengan kehidupan dua nabi lainnya, kehidupan Yesus sangat singkat. Suatu kisah kasus yang cocok dengan kriteria di atas tidak mudah ditemukan karena untuk sebagian besar waktunya, ia merupakan bagian dari konflik, jika bukan fokus konflik itu sendiri. Namun, ada suatu kejadian, ketika ia masuk untuk menghentikan kekerasan yang dilakukan terhadap seorang perempuan, Alkitab menunjukkan bahwa situasi itu diciptakan oleh para juru tulis dan orang-orang Farisi dalam rangka menemukan cara untuk mempersalahkannya belakangan. Tetapi, kejadian itu menunjukkan bagaimana nabi ini bertindak secara nirkekerasan dan menyelamatkan nyawa si perempuan. Karena kisah yang dituturkan dalam Alkitab ini sangat singkat, saya akan mengungkapkannya kembali di sini seluruhnya:

> Dan Yesus pergi ke Bukit Zaitun.
> Di waktu fajar, ia terlihat lagi di Kuil;
> dan ketika seluruh orang mendatanginya,
> ia duduk dan mulai mengajari mereka.

Para juru tulis dan orang-orang Farisi membawa seorang perempuan yang ditangkap karena berzina; dan membawanya berdiri di tengah-tengah. Mereka berkata kepada Yesus, "Guru, perempuan ini tertangkap sedang berzina. Apa yang mesti engkau katakan?" Mereka mengajukan pertanyaan ini sebagai suatu ujian untuk mencari tuduhan yang dapat digunakan untuk menentangnya. Tetapi, Yesus membungkukkan badan dan mulai menulis di atas tanah dengan tangannya. Ketika mereka tetap mengajukan pertanyaannya, ia meluruskan badan dan berkata, "Silakan salah satu dari kamu yang merasa tidak bersalah menjadi orang pertama yang merajamnya."

Ia kemudian membungkuk dan meneruskan menulis di atas tanah. Sementara si perempuan tetap berada di tengah. Yesus meluruskan badannya lagi dan berkata, "Wahai perempuan, di manakah mereka? Apakah tidak seorang pun yang mempersalahkan engkau?" "Tidak seorang pun, tuan," jawab perempuan tersebut. "Saya juga tidak mempersalahkan engkau," kata Yesus. "Pergilah, dan sejak saat ini jangan lagi berbuat dosa."[23]

Ketimbang membahas bagian Alkitab di atas sebagai ajaran langsung, saya akan lebih mencermati kejadian itu untuk memahami intervensi nirkekerasan Yesus dalam kasus ini. Kejadian ini dapat dipandang sebagai suatu kasus di mana Yesus berperan sebagai hakim. Dalam kenyataannya, kasus ini sering dipahami sebagai "ujian kecakapan kasuistiknya sebagai seorang rabbi." Tetapi, Joachim Jeremias memandangnya sebagai "tantangan untuk berperan serta (atau turut campur) dalam proses pengadilan, yang mungkin dikehendaki Yesus."[24]

Jika Jeremias betul, maka ini merupakan suatu kasus di mana nabi membuat pilihan untuk menerima tantangan ketika nyawa seorang perempuan tengah dipertaruhkan. Bagi seseorang seperti Yesus, adalah logis meyakini bahwa menyelamatkan nyawa dengan menerima tantangan untuk memutuskan tuduhan itu menjadi pijakan dari keputusannya dalam bertindak. Senada dengan Buddha dalam kisah kasus di atas, Yesus menggunakan bujukan rasional nirkekerasan untuk menghentikan masyarakat

---

[23]Yahya 8:1-11. Menarik untuk disimak bahwa kisah ini tidak muncul dalam injil-injil sinoptik lainnya. Injil Yahya dikenal berbeda dari lainnya (lihat Wilson, *Jesus: The Evidence*, hal. 31). Namun, *The Jerusalem Bible* memiliki suatu catatan yang menegaskan bahwa penulis bagian itu adalah Yahya, karena gayanya mengikuti gaya Sinoptik. Meskipun demikian, bagian ini diterima dalam *canon*, sebab tidak ada pijakan untuk meragukannya sebagai tidak historis (hal. 1761).

[24]John Howard Yorder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Pub. Co., 1987), hal. 62.

merajam perempuan yang dituduh berzina. Tetapi, tidak seperti Buddha dalam kasus di atas, alih-alih mengendalikan pikiran masyarakat dari kekerasan yang akan mereka lakukan sebagai konsekuensi aksinya, mereka diarahkan untuk melihat jauh ke dalam dirinya. Yesus tidak menanggalkan hukum Musa, tetapi ia bertanya siapa yang ditetapkan untuk menjalankan hukuman guna mengetahui dengan pasti bahwa mereka pantas melakukan tugas tersebut. Dalam proses penilaian-diri, mereka menyadari bahwa mereka juga orang berdosa dan tidak berani melakukan rajaman pertama.

Juga mesti dicatat bahwa, tidak seperti Buddha, Yesus ketika itu adalah buronan. Alkitab mengatakan bahwa ia mesti melakukan perjalanan keliling Galilea untuk menyelamatkan diri karena orang-orang Yahudi berupaya menemukannya untuk membunuhnya di sekeliling Yudea.[25] Meskipun demikian, ada orang yang mengimaninya. Sebagian orang menganggapnya nabi, dan yang lain memastikan bahwa dia adalah Kristus.[26] Karena itu, keberhasilannya mengintervensi kasus ini tidak dapat dinisbatkan secara langsung kepada otoritas moralnya yang diakui. Saya menekankan bahwa kekuatan persuasinyalah yang memikat kerumunan orang yang berpotensi melakukan kekerasan untuk tidak menghukum perempuan tertuduh itu, tetapi sebagai hakim kehidupan mereka sendiri. Adalah mungkin bahwa dalam proses penilaian-diri, mereka menemukan bahwa sementara jari telunjuk seseorang menunjuk orang lain, empat jari lainnya menunjuk kembali ke dirinya sendiri. Barangkali, dengan rasa malu, mereka meninggalkan adegan itu, kekerasan mereka dicegah oleh aksi nabi.

---

[25]Yahya 7:1.

[26]Yahya 7:40-41.

Kebijaksanaan Muhammad

Menurut Al-Quran, Kabah dibangun oleh Ibrahim[27] sebagai Rumah Tuhan pertama dalam tradisi monoteisme. Di dalam Kabah, ada sebuah batu hitam yang diyakini sebagai sebuah meteor. Al-Ghazali menulis bahwa batu hitam itu "adalah salah satu permata dari permata-permata Surga."[28] Dalam tradisi Islam, batu ini berasal dari langit, yang melambangkan asal-usul perjanjian (*al-mitsaq*) antara Tuhan dan manusia, serta bahwa manusia harus hidup selaras dengan kebenaran dan memelihara dunia.[29]

Pada 605 M, ketika Nabi Muhammad berusia 35 tahun, masyarakat Mekkah membangun kembali Kabah, yang sebelumnya rusak oleh banjir. Ketika itu, Kabah tegak tanpa atap dan hanya sedikit lebih tinggi dari tubuh manusia. Berbagai klan mengumpulkan batu untuk meninggikan bangunan Kabah. Mereka bekerja secara terpisah, hingga temboknya cukup tinggi untuk meletakkan batu hitam itu di sudutnya. Kemudian meletuslah pertikaian pendapat karena setiap klan ingin mendapatkan kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkannya di tempatnya. Kebuntuan berlangsung empat atau lima hari dan masing-masing klan siap-siap bertarung untuk menyelesaikan konflik.

Kemudian, orang tertua dari yang hadir mengusulkan kepada kelompok-kelompok yang bertikai itu supaya mereka mengikuti apa yang disarankan orang berikutnya yang memasuki kompleks Kabah melalui gerbang "Bab al-Safa". Seluruh pihak menyepakati usulan ini. Orang pertama yang masuk melalui gerbang tersebut adalah Muhammad. Setiap orang gembira karena Muhammad

---

[27] *The Massage of the Qur'an*, trans. Muhammad Asad (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), II:125-127.

[28] Al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, (kitab I), trans. Maulana Fazul-ul-Karim (Lahore:Sind Sagar Academy, tt.), hal. 234.

[29] Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities in Islam*, hal. 26.

mereka kenal sebagai *al-amîn*, yang terpercaya lagi. Mereka siap menerima keputusannya.

Setelah mendengarkan kasusnya, Muhammad meminta mereka membawakan untuknya sepotong jubah, yang kemudian ia bentangkan di atas tanah. Ia mengambil batu hitam dan meletakkannya di tengah-tengah kain itu. Lalu, ia berkata: "Marilah setiap klan memegang pinggiran jubah. Kemudian, kalian angkatlah bersama-sama." Ketika mereka mengangkatnya mencapai ketinggian yang tepat, Muhammad mengambil batu itu dan meletakkannya di sudut. Dan pembangunan kembali Kabah dilanjutkan hingga selesai.[30]

Pada waktu kejadian ini berlangsung, Muhammad belum menjadi nabi. Karena itu, ia tidak dipandang tinggi seperti Buddha yang tercerahkan dalam kasus Rohini. Tetapi, tidak seperti Yesus dalam kisah di atas, Muhammad bukanlah buronan, dan ia tidaklah teraniaya. Dalam kenyataannya, reputasinya tersebar luas sebagai orang yang dapat dipercaya. Berbeda dengan kasus dua nabi lainnya yang telah dibahas, pada awalnya Muhammad tidak memilih untuk mengintervensi. Para pihak yang bertikailah yang memutuskan menyerahkan nasib mereka pada keputusan orang yang pertama kali memasuki Kabah. Klan-klan yang bertikai telah membuat persetujuan di antara mereka untuk mendengarnya.

Tetapi, kekuatan persuasif metodenya dalam menyelesaikan pertikaian itulah yang diterima. Jika sarannya tidak melegakan *seluruh* pihak, maka mungkin sejumlah orang yang terlibat dalam perseteruan itu tidak akan menerima putusannya. Bahkan jika itu terjadi, mereka mungkin melakukannya tanpa sadar dan kekerasan pun akan pecah. Tetapi, menyusuli kebijaksanaannya, terlihat bahwa pihak-pihak yang bertikai pulang dengan senyum

---

[30]Lings, *Muhammad*, hal. 41-42.

puas di wajahnya, sebab tidak seorang pun kehilangan kesempatan melakukan tugas mulia. Nabi Muhammad amat bijak dalam *tidak* memutuskan individu atau klan manakah yang mestinya mendapat kehormatan meletakkan Batu Hitam ke tempatnya. Malahan ia mampu menemukan pemecahan sehingga *seluruh* kelompok yang bertikai dapat berpartisipasi dalam kedudukan yang sama, dan karena itu memuaslegakan seluruh pihak. Dengan meletakkan Batu Hitam ke atas jubah, ia berhasil memperluas ruang partisipasi yang pada gilirannya menyelesaikan secara nirkekerasan konflik tersebut tepat di akarnya. Akibatnya, kemungkinan pecah peperangan di kalangan orang-orang Arab yang sangat menjunjung tinggi kehormatan dan martabat secara efektif dihindarkan.

Sekarang tinggal menyimak pelajaran apakah yang dapat diperoleh dari bahasan tentang aksi nirkekerasan para nabi dalam konflik-konflik yang berpotensi kekerasan pada masa mereka.

Kesimpulan: Pelajaran yang Diperoleh dari Aksi Para Nabi

Jika tipologi Sharp tentang metode-metode nirkekerasan digunakan, maka ketiga nabi dalam ketiga kisah kasus yang dibahas di atas secara jelas menggunakan persuasi nirkekerasan dalam pengertian bahwa mereka mencoba mempengaruhi orang lain untuk menerima sudut pandang mereka dan tidak menggunakan aksi kekerasan.[31] Lebih khusus lagi, alih-alih menggunakan jenis persuasi emotif, mereka terlihat menggunakan persuasi rasional dalam mengalihkan situasi di sekeliling yang berpotensi keras. Tetapi, bagaimana persuasi rasional mereka bekerja dalam kasus-kasus ini? sekali lagi, dalam bahasa Sharp, apa yang menjadi dinamika aksi nirkekerasan para nabi?

[31]Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent actions (Part Two): The Methods of Nonviolent Action* (Boston: Porter Sargent Publisher, 1973), hal. 118. Lihat juga karyanya, *Civilian-Based Defense*, hal. 40-48.

Menurut tipologi dinamika Sharp, ada empat mekanisme perubahan yang berlaku dalam aksi nirkekerasan. Keempatnya adalah: konversi, akomodasi, pemaksaan nirkekerasan, dan disintegrasi.[32] Dari kisah-kisah kasus yang dibahas di atas, saya menekankan bahwa konversi nirkekerasan muncul dalam keseluruhan kisah. Ketika konversi nirkekerasan terjadi, kelompok target mengadopsi sudut pandang baru dan menerima tujuan baru. Perubahan semacam itu dimungkinkan oleh "alasan dan argumentasi, sekalipun dapat diragukan bahwa hanya upaya intelektual itu yang akan menghasilkan konversi. Konversi dalam aksi nirkekerasan mungkin juga melibatkan emosi, keyakinan, sikap dan sistem moral pihak lawan."[33] Sharp sadar sepenuhnya akan kenyataan bahwa konversi terlihat bergerak pada suatu kesinambungan dari perubahan sikap rasional terhadap masalah spesifik kepada perubahan dalam emosi dan keyakinan terdalam seseorang.[34]

Mesti dicatat bahwa dalam analisis Sharp, aksi nirkekerasan umumnya digunakan terhadap "lawan". Tetapi, dalam tiga kasus ketiga nabi tersebut, lantaran mereka masing-masing adalah pihak ketiga, mereka sebenarnya tidak memiliki "lawan". Mereka hanya memiliki "kelompok sasaran" yang perilaku kerasnya ingin mereka hentikan dan pemikirannya ingin mereka ubah. Sebagai tambahan, bahasan Sharp tentang konversi terlihat memberi tekanan pada peran penderitaan-diri. Ia menegaskan bahwa penderitaan pejuang nirkekerasan "mungkin memainkan peran pokok dalam mempengaruhi emosi lawan."[35] Tetapi, dalam kasus

---

[32]Sharp, *Civilian-Based Defense*, hal. 60-64. Mekanisme keempat adalah tambahan baru. Dalam karya sebelumnya, hanya tiga mekanisme pertama yang dibahas. Lihat karyanya, *The Politics of Nonviolent Action (Part Three): The Dynamics of Nonviolent Action* (Boston: Porter Sargent Publishers, 1973), hal. 705-776.

[33]Sharp, *Civilian-Based Defense*, hal. 60.

[34]Sharp, *The Politics of Nonviolent Action (Part Three)*, hal. 718.

[35]Sharp, *Civilian-Based Defense*, hal. 60; lihat juga *ibid.,* hal. 720.

para nabi yang dibahas di atas, penderitaan-diri di pihak penganjur nirkekerasan tidak memainkan peran sedikit pun. Kenyataan bahwa para nabi merupakan pihak ketiga dalam seluruh kasus dapat digunakan sebagai faktor penjelas. Namun, ada sesuatu lagi yang terlihat berkerja dalam seluruh kasus ini.

Cara bekerja nirkekerasan dalam ketiga kasus tersebut berbeda. Di samping perbedaan konteks dan persepsi para nabi di mata masyarakatnya, cara di mana persuasi mereka bekerja sangat penting. Buddha menjelaskan kemungkinan akibat kekerasan jika konflik Rohini tidak diselesaikan secara damai. Yesus mempersilakan orang yang ingin merajam perempuan tertuduh untuk menilik diri mereka dan melihat apakah mereka memiliki kualifikasi untuk menjalankan Hukum Musa. Muhammad membuat suatu alternatif dengan memperluas cakupan partisipasi di kalangan kelompok-kelompok yang bertikai dan menggunakan ruang yang diperluas ini sebagai wahana untuk menolong seluruh pihak mewujudkan tugas mulia mereka meletakkan Batu Hitam ke tempatnya. Akan menarik sekali melihat wajah orang-orang yang hampir terlibat dalam kekerasan dan harus berhenti karena intervensi para nabi. Seandainya saya diperkenankan melihat wajah mereka, saya percaya bahwa orang Sakya dan Koliya akan mendengar Buddha dengan perasaan takut dan lega. Di sisi lain, orang Arab yang menerima saran Nabi Muhammad akan meninggalkan Kabah dengan senyum di wajahnya.

Apakah seluruh orang ini terkonversi? Saya akan menjawab dengan pernyataan setuju jika konversi mereka terutama bermakna bahwa mereka memutuskan menentang penggunaan kekerasan. Akankah mereka menjalankan nirkekerasan untuk selamanya? Pertanyaan ini sulit dijawab, sebab konversi tidak mesti bersifat menyeluruh; ia dapat saja bersifat parsial. Barangkali mereka kurang lebih berubah dengan sentuhan para nabi.

Kisah-kisah kasus dari kehidupan tiga nabi itu penting untuk kajian-kajian dan riset nirkekerasan karena kisah-kisah tersebut menjelaskan sejumlah masalah krusial. *Pertama*, konversi itu mungkin tanpa penderitaan-diri. *Kedua*, persuasi rasional yang menekankan konsekuensi-konsekuensi kekerasan memainkan peran penting dalam menghentikan kekerasan yang mungkin terjadi. *Ketiga*, penilikan-diri, ketika dilaksanakan secara semestinya, dapat menciptakan pemahaman baru tentang diri sendiri yang akan membuat seseorang sulit menggunakan kekerasan terhadap orang lain. *Keempat*, konstruksi kreatif dari pemecahan-pemecahan alternatif adalah mutlak jika kekerasan hendak dihindari dan kelompok-kelompok yang bertikai hendak dipuaskan dengan penyelesaian tersebut. Akhirnya, aksi nirkekerasan bukan sekadar metode perjuangan ketika kekerasan muncul. Konversi nirkekerasan akan diperluas secara segar jika karakter preventif dari konversi nirkekerasan, seperti terlihat dalam contoh tiga nabi itu, dipertimbangkan secara sungguh-sungguh oleh para sarjana yang menekuni bidang nirkekerasan.***

Bab VIII

PARA NABI DAN PARA PEMBUNUH: MEMIKAT KEMBALI PERDAMAIAN DENGAN PARADIGMA KENABIAN*

Dalam sebuah makalah yang baru-baru ini disampaikan pada Konperensi ke-18 International Peace and Research Association di Tampere, Finlandia, seorang sarjana berusia muda dari Universitas Wales menegaskan bahwa sebagian besar konflik bersenjata masa kini didasarkan pada asumsi "filosofis" yang mendasari keunggulan dan jati diri. Karena pengikut setiap agama membenarkan eksistensinya dengan memandang agamanya lebih unggul ketimbang sistem-sistem kepercayaan lain, dan karena hal itu bagian dari "hakikat agama", maka ini menjadikan "kekerasan tidak saja dimungkinkan, tetapi juga tidak dapat di-

---

*Esai ini pertama kali diterbitkan dengan judul "The Prophets and the Murderers: Re-enchanting Peace with Prophetic Paradigms," dalam Joseph A. Camilleri (ed.), *Religion and Culture in Asia Pacific: Violence or Healing?* (Melbourne: Pax Christie and Vista Publications, 2001), hal. 104-112. Dalam bahasa Indonesia, esai ini pernah diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal dan diterbitkan dalam Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), hal. 68-82. Untuk terbitan kali ini, penyunting melakukan sedikit revisi atas naskah di atas.

hindari." Dia kemudian menekankan bahwa "agama, menurut definisinya sendiri, tidak cocok [dengan perdamaian], dan karena itu perdamaian merupakan kemustahilan selama ada agama."[1]

Berdasarkan berita-berita dari seluruh dunia, dan khususnya di Asia Pasifik, antara lain dengan pembunuhan antara Muslim dan Kristen di Indonesia dan Filipina atau kekerasan dan terorisme dalam sebagian besar masyarakat Buddha seperti Sri Lanka, dengan kemunculan rahib-rahib senior atas nama patriotisme menentang persetujuan perdamaian bermasalah yang dirancang untuk mengakhiri pertumpahan darah, adalah mudah untuk menyorot peran agama-agama sebagai pembenaran terhadap kekerasan. Tetapi, dalam dunia yang terpilah-pilah oleh konflik kepentingan dan politik identitas, upaya untuk menguraikan secara intelektual peran agama dalam menjustifikasi perdamaian dan nirkekerasan menjadi lebih menantang. Dengan mengenyampingkan tantangan intelektual, tidak peduli bagaimana seseorang mengkarakterisasi zaman ini sebagai benturan atau dialog peradaban, kenyataan yang tinggal adalah bahwa peradaban yang diinformasikan oleh doktrin-doktrin dan sejarah keagamaan telah membentuk kehidupan sejumlah besar orang di planet bumi.

Alasan untuk fenomena yang menakjubkan ini telah ditelaah di lain tempat.[2] Pertanyaan yang relevan adalah apa yang dapat dilakukan orang dengan sejumlah rayuan keagamaan dalam menghadapi kekerasan yang menghancurkan kehidupan mereka baik secara individual maupun kolektif? Di sini saya akan me-

---

[1]J. Petter Larsson, "Wholly Justified War: An Analysis of the Relationship between Religion and War in the Contemporary World," makalah disampaikan pada Commission on Internal Conflicts, 18th General IPRA Conference, Tampere, Finlandia, 5-9 Agustus, 2000.

[2]Lihat misalnya terbitan khusus tentang "Religious Revivalisme in Southeast Asia," dalam jurnal *Sojoum* (ISEAS, Singapore), Vol. 6, No. 1 (Februari, 1993), atau Charles F. Keyes, Laurei Kendall & Helen Hardacre (eds.), *Asian Vision of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia* (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1994).

ngemukakan argumen bahwa walaupun peran yang dimainkan agama dalam mengasuh konflik-konflik damai ditegaskan, ada kesempatan baik bahwa konflik di dunia sekarang ini dapat menjadi lebih keras dengan kimia mematikan dari kebencian, kemarahan, kelaparan akan "keadilan" di tengah-tengah struktur yang tidak adil dan persenjataan modern.

Esai ini merupakan suatu upaya untuk membuka jalan kepada sumber-sumber keagamaan untuk mencari alternatif-alternatif kreatif yang dapat diterima oleh kaum beragama. Saya ingin menjelajahi isu agama dan kekerasan dengan menelaah cara-cara yang dilakukan para nabi Buddha, Kristen dan Islam mengatasi para pembunuh pada masa mereka. Ketiga agama ini dipilih bukan karena ketiganya secara spiritual lebih penting dari lainnya (misalnya Hinduisme atau agama pribumi Amerika), tetapi lantaran signifikansi demografisnya dan bagian tanggung jawabnya dalam konflik kekerasan masa kini. Kisah-kisah kasus dari kehidupan ketiga nabi tersebut akan dikemukakan secara singkat. Kemudian, cara mereka menghadapi para pembunuh akan dianalisis. Akhirnya, pentingnya mengungkapkan kisah-kisah yang berkaitan dengan perdamaian itu dalam dunia yang diserang wabah kekerasan akan dibahas.

Kisah Buddha dan Angulimala[3]

Pada suatu kesempatan, Gautama Buddha mencampuri urusan

---

[3]Seluruh data tentang Buddha dan Angulimala bersumber dari H.W. Schumann, *The Historical Buddha: The Times, Life and Teaching of the Founder of Buddhism*, trans. MOC Walshe (London:..?..1989), hal. 126-127. Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (1927) (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), hal. 121-122; dan sebagai fiksi historis dalam David J & Indrani Kalupahana, *The Way of Siddhartha: A Life of the Buddha* (Boulder & London: Shambhala, 1982), hal. 182-187. Kisah Angulimala didasarkan pada "Angulilama-Sutta," dalam Raja-Vagga, Majjhima Nikava (Medium Length Discourses of the Buddha), lihat *Gude to the Tripitaka: Introduction to the Buddhist Canon* (Bangkok: White Lotus, 1993), hal. 54.

manusia untuk menghentikan kekerasan.[4] Tetapi, tidak ada kejadian lainnya yang begitu dramatis dari konfrontasinya dengan seorang pembunuh yang terkenal. Keberhasilannya dalam menjinakkan bandit dan pembunuh yang ditakuti ini dikatakan telah tersiar ke manca negara dan lebih mempertinggi prestise Buddha.[5] Tetapi, kejadian ini dipilih di sini lebih dikarenakan efek dramatis Dhamma Buddha di benak pembunuh yang ngotot dan, karena itu, barangkali efek pedagogisnya untuk menyetop kekerasan.

Pada 508 SM Buddha memilih biara-biara Savatthi untuk tempat pengasingan tetap di lain waktu. Suatu kawasan di Savatthi dikabarkan terganggu dengan bahaya dalam bentuk pembunuh dan perampok yang ditakuti bernama Angulimala, anak Gagga, seorang Brahma yang menempati suatu jabatan di istana Raja Kosala. Angulimala pada mulanya bernama Ahimsaka (yang nirkekerasan) ketika terlahir. Dinamakan demikian, sebab diramalkan bahwa ia akan menjadi pembunuh terkenal. Ia dididik di Universitas Takkasila dan dengan inteligensi yang terlatih, ia berusaha menimbulkan ketakutan dan menghindar dari penangkapan tentara-tentara Raja Pasendi. Menunggu kafilah dan pelancong, Angulimala akan menteror orang-orang, membunuh mereka sebanyak mungkin dan memotong tangannya untuk membuat "kalung tangan", yang dikalungkannya di sekeliling lehernya, karena ia ingin memenuhi sumpah yang telah dibuatnya.

Dengan mengabaikan seluruh peringatan tentang Angulimala, Buddha berangkat dari Savatthi ke daerah pembunuh. Sang pembunuh mengikuti Buddha dan dibuat terhenti oleh Yang Tercerahkan. Ketika meninggalkan si pembunuh, Buddha berkata ke-

---

[4]Lihat misalnya John A. McConnel, "The Rohini Conflict and the Buddha Intervention," dalam *Radical Conservatism: Buddhism in the Contemporary World* (Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development and International Network of Engaged Buddhism, 1990), hal. 200-208.

[5]Schumann, *The Historical Buddha*, hal. 127.

padanya bahwa dia-lah, Angulimala, yang tidak berhenti. Si pembunuh kebingungan dan, karena itu, meminta keterangan:

> "Sewaktu anda berjalan, pendeta, anda berkata 'saya berhenti.'
> Dan kepadaku yang berdiri, tidak berjalan, anda berkata
> 'berhentilah, jangan berjalan.'
> Saya mengajukan kepada anda, pendeta, pertanyaan ini:
> Bagaimana anda berhenti dan saya tidak berjalan?"
> Buddha menjawab:
> "Saya berhenti, Angulimala, dalam setiap kearifan:
> Kepada seluruh makhluk hidup saya sisihkan kekerasan:
> Tetapi engkau, kepada seluruh makhluk hidup
> engkau tidak mengendalikan (kekerasan)
> Karena itu saya berhenti dan engkau tidak berdiri."[6]

Merenungkan kata-kata Buddha, Angulimala menyadari bahwa ada lapisan makna berhenti yang berbeda. Ia menginginkan Buddha berhenti berjalan secara fisik, sehingga ia dapat melanjutkan kesukaan membunuhnya. Tetapi, dialah yang tidak berhenti, sebab pikirannya terus menginginkan mencabut nyawa orang lain. Tanpa menghentikan pikiran, tidak ada kelanjutan perjalanan yang bermakna dalam kehidupan seseorang. Dengan memahami nasihat Buddha atau akibat dari pilihan logis untuk bergabung dengan Sangha dalam rangka menghindari hukuman dari penguasa dunia, Angulimala memutuskan "berhenti" dan mencari perlindungan pada Buddha Dhamma. Dari seorang pembunuh dengan begitu banyak darah di tangannya, ia menjadi pengikut Buddha dan dinaikkan ke biara Jetavana Anathapindika. Belakangan, setelah menjalani sejumlah insiden selaras dengan Karma-nya, ia mencapai pencerahan.

---

[6]Kutipan bersumber dari Thomas, *The Life of Buddha*, hal. 121.

Menurut legenda, Angulimala telah membunuh 999 orang dan bermaksud menambah satu jari lagi untuk kalung mengerikannya. Namun, terlihat bahwa Buddha tidak pernah menyerah dalam harapannya mengenai kemampuan manusia untuk berubah menjadi lebih baik. Ia membuat Angulimala berhenti secara fisik, kemudian membangkitkan rasa ingin tahunya serta memberikan waktu kepadanya untuk mencari jawabannya sendiri. Angulimala tentunya cukup pintar untuk mencari tahu ucapan Buddha yang membingungkan. Setelah berhenti secara fisik, atau dibuat berhenti, ia dapat memeriksa kembali pikirannya untuk melihat makna terdalam berhenti dengan bimbingan Buddha. Ia dapat mengubah rentetan tindakan kekerasannya setelah "berhenti secara batin", yang memampukannya "melihat" tindakannya sendiri dengan pikiran yang jelas. Dengan demikian, seorang pembunuh berubah dan akhirnya menjadi tercerahkan.

Yesus dan Pengikut yang Menghunus Pedang[7]

Menarik untuk pertama-tama mencatat bahwa tidak mudah menemukan suatu kisah tentang pertemuan antara Yesus dan pembunuh, sekalipun ajaran "Janganlah membunuh" termasyhur di dalam Kristen. Pertemuan yang paling penting barangkali adalah adegan Yesus di atas salib, ketika—menurut Injil Lukas dan tidak terdapat di dalam Injil lainnya—Yesus berkata: "Bapa, maafkanlah mereka; mereka tidak mengetahui apa yang mereka perbuat" (23:34). Tetapi, lantaran signifikansi Yesus di atas salib

[7]Kisah Yesus dan muridnya yang menghunus pedang bersumber dari *The New Jerusalem Bible* (London: Darton, Longman & Todd, 1985): Matius 26:47-56, hal. 1654; Markus 14:43-52, hal. 1682; Lukas 22:47-53, hal. 1728; Yahya 18:1-11, hal. 1784. Lihat juga Ian Wilson, *Yesus: The Evidence* (London & Sydney: Pan Books, 1985), John Dominic Crossan, *The Historical Yesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991). Lihat juga pendekatan literer yang menarik tentang kehidupan Yesus dalam Jose Saramago, *The Gospel According to Yesus Christ*, trans. Giovanni Pontiero (San Diego, New York & London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Co., 1994).

dalam teologi Kristen, dapat dikedepankan bahwa hal itu merupakan tindakan Sang Anak dalam pencarian Kehendak Ilahi untuk seluruh umat manusia dan, karena itu, unik. Karena itu, saya telah memilih insiden murid Yesus yang menghunus pedang untuk mempertahankan gurunya dari penangkapan para pengawal yang mendatanginya. Penghunusan pedang, alat pembunuhan, dapat dipandang sebagai niat untuk menggunakannya dengan seluruh potensi yang ada. Sebagai tambahan, dalam "memotong" telinga manusia, seseorang mesti mengarahkan senjatanya ke suatu tempat mulai dari leher ke atas, yang sekali lagi dapat menunjukkan kepada kemungkinan membunuh. Meskipun pada akhirnya ia digunakan untuk "memotong" telinga manusia dan pembunuhan tidak terjadi, jika dibiarkan terus, tentunya dapat dibayangkan ke mana hal ini akan mengarah. Insiden ini, barangkali, jika dibiarkan berlangsung tanpa intervensi Yesus, akan mengarah lebih jauh kepada konfrontasi kekerasan antara para pengawal dan pengikut Yesus yang, pada gilirannya, akan memicu lebih banyak lagi pertumpahan darah. Pelajaran yang dapat ditarik dari insiden ini sangat penting untuk tindakan pencegahan Nabi yang berhasil menghentikan penggunaan kekerasan lebih jauh.

Dalam tahun terakhir kehidupan Yesus sebelum ia disalib, ia ditangkap. Keempat Injil melukiskan adegan "penangkapan" secara agak berbeda. Meskipun sadar akan perbedaan yang dapat dibuat di antara mereka—misalnya, Markus, mitra rasul Peter, menulis Injilnya 35 tahun setelah penyaliban Yesus, sementara Matius, Lukas dan Yahya menulisnya pada suatu masa antara 70 dan 100 M.[8]—kisah "penangkapan" itu sendiri sangat instruktif.

---

[8]Lihat misalnya analisis provokatif tentang cara Injil-Injil yang berbeda ini mengungkapkan "sang musuh" dalam Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York: Vintage Books, 1996).

Setelah perjamuan terakhir, Yesus meramalkan sejumlah insiden berkaitan dengan murid-muridnya termasuk "pengkhianatan" Judas. Yesus keluar bersama mereka dan menyeberangi bukit Kidron untuk pergi ke sebuah taman. Judas telah berbicara dengan pendeta-pendeta kepala dan mengatur untuk identifikasi Yesus dengan sebuah ciuman. Para pengawal datang mencari Yesus dan setelah identifikasi ia ditangkap. Pada titik ini, salah seorang anggota dari kelompok Yesus menghunus pedang. Di sini Injil-Injil mengemukakan cerita yang berbeda. Dalam Matius, orang itu adalah "salah seorang pengikut Yesus" yang "menyambar pedangnya dan menghunusnya: ia menyerang sahaya pendeta tertinggi dan memotong telinga kanannya" (22:48-50). Injil Yahya merupakan satu-satunya yang mengemukakan nama pemegang pedang dan korbannya: "Simon Peter, yang memiliki pedang, menghunusnya dan menyerang sahaya pendeta tertinggi, memotong telinga kanannya. Nama sahaya itu adalah Malchus" (18:10).

Reaksi Yesus atas insiden ini agak berbeda dalam keempat Injil tersebut. Dalam Matius, Yesus berkata: "Sarungkanlah pedangmu, karena siapa saja yang menghunus pedang akan mati oleh pedang" (26:52). Dalam Markus, ia tidak mengatakan apapun kepada pemegang pedang, tetapi langsung berbicara dengan orang-orang yang datang untuk menangkapinya "dengan pedang dan pentung" (14:48). Dalam Lukas, Yesus tidak hanya berkata "cukuplah", tetapi juga menyembuhkan korban dengan menyentuh telinganya (22:51). Dalam Yahya, Yesus berkata kepada Peter: "Letakkan kembali pedangmu ke dalam sarungnya; bukankah saya meminum cangkir yang telah dianugerahkan Bapa?" (18:11)

Secara keseluruhan, menurut ketiga ikhtisar Injil, kecuali Markus, Yesus memerintahkan pengikutnya untuk berhenti dan berhasil mengalangi pembawa pedang melakukan kekerasan

lebih jauh dengan menggunakannya. Dalam Matius, ia memberi peringatan terhadap orang yang menggunakan pedang akan kekerasan yang tidak terelakkan sebagai konsekuensi kekerasan. Sebagai tambahan, menurut Lukas, ia juga menyembuhkan korban dengan meletakkan potongan telinganya kembali ke tempatnya. Namun, dapat dikatakan bahwa alasan utama yang diberikan untuk seruannya untuk menghentikan kekerasan adalah untuk mengingatkan pengikutnya baik tentang ajarannya maupun makna misinya dan bahwa penangkapan itu dalam kenyataannya merupakan bagian dari Kehendak Ilahi yang pada akhirnya akan membimbing ke tujuan pembebasan yang menunggunya dan dunia. Karena itu, tindakan kenabiannya pada hakikatnya adalah preventif. Dengan keberhasilan membujuk pengikutnya untuk meninggalkan kekerasan bahkan ketika marah melihat Gurunya ditangkap, Yesus secara efektif mencegah mereka menjadi pembunuh.

Muhammad dan Hindun, Perempuan Quraisy[9]

Baik sebagai pemimpin keagamaan maupun politik, Nabi Muhammad (saw) terlibat dalam konflik-konflik damai dan kekerasan. Tetapi, menurut saya, salah satu insiden yang paling dramatis, dan barangkali sangat pedagogis, adalah caranya menghadapi seorang perempuan dari suku Quraisy—yang merupakan sukunya sendiri—bernama Hindun bin 'Utbah. Insiden ini

---

[9]Terjemahan Al-Quran yang digunakan di sini adalah *The Massage of the Qur'an*, trans. Muhammad Asad (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980). Untuk kisah Muhammad dan Hindun yang diungkapkan kembali di sini, saya mendasarkannya pada Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester, Vermont: Inner Traditions International Ltd., 1983), hal. 189-190, 300-303, yang dipandang sebagai biografi Nabi terbaik. Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad* (N.P.: North American Trust Publications, 1976), hal. 265-270, 406-408, yang dipandang bernilai tinggi dalam bahasa Arab, diterjemahkan oleh almarhum Ismail Ragi al-Faruqi. Untuk sketsa biografis singkat tentang Muhammad sebagai Nabi monoteisme, lihat Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: OUP, 1983).

dramatis karena cara membunuh dan apa yang terjadi setelah itu. Ia pedagogis karena yang terbunuh adalah paman Nabi.

Setelah mengalami banyak penyiksaan oleh orang-orang Mekah, Nabi hijrah ke Madinah, sebuah kota yang terletak sekitar 200 mil di utara Mekah, pada 622 M. Hijrah (migrasi dari Mekah ke Madinah) menandai permulaan penanggalan Islam. Dua tahun setelah itu, pecah perang Badr, di mana kaum Muslimin mengalahkan bala tentara Mekah. Dalam pertempuran tersebut, Hamzah, paman Nabi, membunuh ayah, saudara dan sejumlah kerabat Hindun. Pada 625 M, dalam pertempuran Uhud di dekat Madinah, orang-orang Mekah kembali memerangi kaum Muslimin untuk balas dendam. Hindun ada di medan tempur.

Hindun telah berjanji kepada Wahsyi, seorang Abisinia (Habsyi), akan menghadiahkannya sejumlah harta jika dia dapat membunuh Hamzah. Ketika Wahsyi melihat Hamzah di tengah pertempuran, ia melempar tombaknya ke arah Hamzah dan kena tepat di perut serta menembusnya. Ia meninggalkan senjata untuk mencekik korbannya hingga mati. Wahsyi membunuh Hamzah untuk mendapatkan kemerdekaannya dari orang-orang Mekah.[10] Ia kembali menuju mayat Hamzah, membelah perutnya, memotong jantungnya dan membawanya kepada Hindun dan bertanya: "Apa yang kuperoleh untuk membantai pembantai ayahmu?" Hindun menjawab, "Seluruh bagianku dari pampasan perang." Wahsyi kemudian berkata, "Inilah jantung Hamzah." Hindun mengambil jantung itu dan menggigitnya sepotong, mengunyahnya, kemudian menelan potongan tersebut untuk menunaikan sumpahnya dan meludah sisanya. Ia lalu mendatangi mayat Hamzah dan memotong hidung, telinga dan bagian-bagian tubuh lainnya.[11]

---

[10]Haykal, *The Life of Muhammad*, hal. 262.
[11]Lings, *Muhammad*, hal. 191.

Dalam keadaan terluka dalam pertempuran Uhud, Nabi kemudian melihat mayat hamzah, yang tampak sangat mengerikan. Nabi berkata: "tidak pernah saya merasa sedemikian murka seperti saat ini; dan apabila Tuhan memberiku kemenangan berikutnya atas Quraisy, saya akan merusak tiga puluh mayat mereka."[12] Di waktu itulah turun wahyu berikut:

> Maka, jika kamu harus membalas suatu serangan
> Balaslah sebatas serangan yang setara dengan serangan terhadapmu;
> Tetapi, menahan dirimu dengan kesabaran sesungguhnya jauh lebih baik (bagimu)
> (Karena Tuhan bersama) orang yang bersabar dalam kesengsaraan.
> Maka tetaplah bersabar (seluruh orang yang mengingkari kebenaran akan berkata)
> Ingatlah selalu bahwa tidak ada sesuatupun selain Tuhan yang memberikan kepadamu
> kekuatan untuk memikul penderitaan.
> Dan janganlah bersedih hati atas mereka,
> Dan janganlah merasa tertekan oleh argumen-argumen keliru yang
> mereka muslihatkan
> (Al-Quran, Surah An-Nahl:126-127)

Nabi kemudian memaafkan, menahan secara sabar dan meletakkan larangan mutlak terhadap perusakan mayat. Pada Januari 630, ia memimpin 10.000 kaum Muslimin menuju kota suci Mekah. Tidak ada perlawanan nyata dan ia memasuki Mekah dengan kemenangan gemilang.

---

[12]Haykal, *The Life of Muhammad*, hal. 268; Lings, *Muhammad*, hal. 191

Pertanyaannya adalah: Apa yang akan dilakukannya terhadap Hindun dan orang-orang Quraisy yang telah melakukan kekerasan atas Hamzah dan kaum Muslimin lainnya?

Nabi berpidato kepada orang-orang yang menunggu tidak jauh dari Kabah. Ia bertanya: "Apa yang akan kalian katakan dan apa yang kalian pikirkan?" Mereka menjawab: "Kami berkata dan berpikir baiklah: saudara yang terhormat dan murah hati, anak dari saudara yang terhormat dan murah hati. Perintah adalah milik anda." Ia kemudian berbicara kepada mereka dengan menggunakan kata-kata yang—menurut al-Quran—digunakan Yusuf ketika memaafkan saudara-saudaranya yang datang menemuinya di Mesir. Ia berkata: "Sesungguhnya aku berkata seperti yang diucapkan saudaraku Yusuf: Pada hari ini tidak ada celaan (yang ditimpakan) atas kalian: Tuhan akan mengampuni kalian, dan Dialah yang maha penyayang di antara para penyayang."[13]

Di antara wanita yang menghadap Nabi untuk memberikan penghormatan adalah Hindun bin 'Utbah. Ia menutup mukanya mencemaskan Nabi akan memberi hukuman mati kepadanya sebelum ia memeluk Islam; dan ia berkata: "Ya Rasulullah, terpujilah Dia yang telah memenangkan agama yang kupilih untuk diriku." Ia kemudian membuka wajahnya dan berkata: "Hindun, anak 'Utbah." Nabi lalu secara wajar berkata: "Selamat datang" dan memaafkannya.[14]

Interaksi Nabi dengan Hindun berlangsung dalam suasana perang. Hindun menuntut balas atas kematian ayahnya dan anggota keluarga lainnya dengan mendorong pembunuhan paman Nabi, yang tewas dalam pertempuran. Ia kemudian merusak mayat Hamzah. Nabi pertama-tama menghadapi hal ini

---

[13]Lings, *Muhammad,* hal. 300-301.

[14]Lings, *Muhammad*, hal. 301, Haykal, *The Life of Muhammad*, hal. 411.

dengan kemarahan yang sangat, sehingga ia memutuskan untuk membebankan kekerasan kepada tiga puluh orang Quraisy. Namun, ketika ayat al-Quran al-Karim diwahyukan kepadanya, Tuhan mengajarkan bahwa sekalipun respons setara terhadap kekerasan dapat diterima dalam Islam mengikuti garis keadilan retributif, adalah jauh lebih baik untuk bersabar, meredakan kemarahan dan akhirnya menghadapi tindakan masa silam yang tidak dapat diubah dengan memaafkan. Nabi menghadapi Hindun tepat seperti kata-kata yang diwahyukan kepadanya. Ia mengenyampingkan kemarahannya dan mempraktekkan kesabaran. Ketika ia bisa kembali ke Mekah dengan kemenangan gemilang, ia memiliki pilihan: menghukum Hindun atas tindakan kekerasan yang dilakukannya terhadap paman Nabi tercinta, atau memaafkan si pembunuh.[15] Ia memilih cara terakhir selaras dengan apa yang ditetapkan secara jelas dalam ayat al-Quran lainnya:

> Tetapi (ingatlah bahwa suatu upaya untuk) membalas kejahatan, juga dapat
> menjadi kejahatan;
> Karena itu, siapa yang memaafkan (musuhnya) dan menciptakan perdamaian,
> Balasannya ada di sisi Tuhan -
> Karena, sesungguhnya, Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim[16]

---

[15]Lihat analisis saya tentang memaafkan, Chaiwat Satha-Anand, "Politik Memaafkan", dalam Robert Herr & Judy Zimmerman Herr (eds.), *Trasforming Violence: Linking Local and Global Peacemaking* (Scottdale, Pennsylvania & Waterloo, Ontario: Herald Press, 1998), hal. 68-78.

[16]Al-Quran 42: 40.

Kesimpulan: Pelajaran dari Para Nabi dan Kebutuhan untuk Memikat Kembali?

Ketimbang membandingkan cara-cara yang digunakan ketiga Nabi itu dalam menghadapi para pembunuh, suatu olah pikir yang kompleks dan pelik dalam kajian-kajian perbandingan agama berdasarkan antara lain konteks, etos, kepribadian, dan sejarah mereka yang berbeda, saya akan mencoba menarik beberapa pelajaran dari kisah-kisah kasus tersebut. *Pertama*, karakteristik yang paling umum dalam kisah-kisah tersebut adalah bahwa kekerasan mesti berhenti. Buddha menghentikan Angulimala. Yesus menghentikan pengikutnya. Dan Hindun dihentikan oleh kemenangan Nabi Muhammad. *Kedua*, metode Buddha dalam kisahnya bersifat transformatif, sebab ia dapat mengubah seseorang dari pembunuh dengan sejarah kehidupan yang berdarah-darah menjadi pendeta dan belakangan memperoleh pencerahan. *Ketiga*, pengikut Yesus bahkan akan menjadi pembunuh. Metodenya terutama adalah preventif, sebab ia dapat menghalangi seseorang menjadi pembunuh. Tindakan pencegahan Yesus, pada gilirannya, barangkali dapat menciptakan suatu keadaan di mana eskalasi kekerasan tidak mungkin terjadi dan nasibnya sendiri dicapai di atas salib. *Keempat*, Muhammad mesti menghadapi tindakan masa lalu, yang sekaligus bersifat pribadi dan mungkin memiliki konsekuensi politik, jika didekati secara tidak biajaksana. Menurut ungkapan Hannah Arendt, salah satu dari dua masalah mendasar kondisi manusia adalah apa yang telah dilakukan telah dilakukan. Masa silam tidak dapat diubah. Masalahnya kemudian adalah bagaimana seseorang bisa terus hidup? Arendt percaya bahwa satu-satunya cara untuk hidup dengan masa lalu yang tak dapat diubah adalah memaafkan,[17] membiarkan umat manusia

---

[16]Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City, New York: Doubleday Anchor books, 1958), hal. 212-213. Saya juga telah membahas masalah ini dalam Chaiwat

membebaskan diri mereka dari tirani tindakan masa lalu yang tidak dapat diubah. Dengan memaafkan musuh, suatu tindakan kesalehan spiritual bernilai tinggi atau pilihan politik yang perlu, suatu masyarakat baru dan damai secara politis, di mana teman dan musuh lama, pembunuh dan korban yang ditinggalkan di belakang hidup berdampingan, barangkali dapat diwujudkan.

Dalam suatu dunia yang remuk redam oleh berbagai bentuk kekerasan langsung, struktural dan kultural, paradigma kenabian menganjurkan bahwa alternatif-alternatif perdamaian bagi kekerasan mesti memperhitungkan baik individu maupun kolektif, masa lalu dan masa depan. Untuk mencapainya, alternatif-alternatif ini mesti sekaligus transformatif, preventif dan liberatif pada waktu yang sama.

Mesti juga dicatat bahwa apa yang dibutuhkan sekarang bukan hanya pelajaran dari sumber-sumber keagamaan ini, tetapi peluang-peluang untuk memikat kembali (*reenchanted*) dalam suatu dunia yang terpecah belah secara menyakitkan, pikiran-pikiran yang menderita secara menyedihkan akibat ketiadaan tempat bernaung. Pelajaran mesti dipelajari. Tetapi untuk belajar, seseorang mesti dibuat terpikat dan terpesona olehnya. Kisah-kisah seperti yang telah dituturkan kembali dalam esai ini dapat menawarkan suatu peluang untuk memikat kembali, khususnya bagi mereka yang memiliki kepercayaan keagamaan. Karena itu, barangkali, dengan sentuhan kenabian, pelajaran-pelajaran yang dipelajari itu dapat digunakan menyembuhkan dan membuat perubahan untuk dunia yang lebih baik.***

Satha-Anand, *Abhai-Withi* (The Way of Forgivenes: Friends/Enemies and the Politics of Forgiveness), (Bangkok: Pridi Bhanomyong Institute, 2000). (Dalam bahasa Thailand).

Bab IX

YANG SUCI DI DALAM CERMIN: MEMAHAMI ISLAM DAN POLITIK PADA ABAD KE-21*

Pengantar

Pada 25 Juni 2012, sebuah tempat paling keramat bagi para Sufi di Kahsmir, rumah yang berusia lebih dari 350 tahun milik Syekh Abdul Qadir Jaelani, habis terbakar. Melihat api melalap habis tempat keramat itu, seorang perempuan dengan berlinang air mata bersedu, "Saya merasa telah kehilangan segalanya."[1]

Sayangnya, kasus semacam itu tak cuma satu. Satu minggu kemudian di kota bersejarah Timbuktu, kota dengan 333 wali, pemberontak Muslim yang melawan pemerintah Mali menghancurkan situs makam bersejarah Muslim setempat karena dianggap lekat dengan kemusyrikan.[2] Jika kita melihat sekilas saja berbagai kejadian di seputar ruang suci di dunia Islam, dengan

*Diterjemahkan khusus untuk penerbitan buku ini oleh Pradewi Tri Chatami dan Irsyad Rafsadi dari Chaiwat Satha-Anand, "The Sacred in the Mirror: Understanding Islam and Politics in the Twenty-first Century." Esai ini pertama kali dipersiapkan untuk pertemuan tahunan American Political Science Association, New Orleans, 30 Agustus-2 September 2012.

[1] *Bangkok Post*, 26 Juni 2012.

[2] *Bangkok Pos*t, 3 Juli 2012.

Muslim sebagai korban maupun pelaku, pada paruh pertama 2012 saja kita mendapati:

- Januari; Republik Rakyat Cina: Lebih dari seribu Muslim di Barat Laut bentrok dengan polisi Tiongkok yang merobohkan masjid mereka di daerah Ningxia.[3]
- Februari; Thailand: gerilyawan Muslim diduga melemparkan dua granat M-79 ke sebuah kuil Buddha di Thailand Selatan untuk membalas pembunuhan empat Muslim Melayu oleh laskar sipil bersenjata, Thai rangers.[4]
- Maret; Arab Saudi: Grand Syaikh Abdulaziz, salah satu tokoh Muslim yang paling berpengaruh, berfatwa bahwa pembangunan gereja di Kuwait tidak boleh dilanjutkan dan gereja yang telah berdiri harus dihancurkan.[5]
- April; Sri Lanka: biksu Buddha memimpin demonstrasi menuntut pemerintah untuk menghancurkan atau memindahkan masjid di Dambala, sebelah Utara Colombo.[6]
- Mei; Amerika Serikat (AS): Terry Jones, pendeta Amerika di Gainesville, Florida, membakar salinan Al-Quran dan gambar Nabi Muhammad sebagai protes terhadap pemenjaraan seorang pendeta Kristen di Iran.[7]
- Juni; Irak: pengeboman dan penembakan terencana berlangsung di daerah Baghdad dan sekitarnya selama peringatan keagamaan Syiah. Sebanyak 59 orang tewas dan lebih dari 200 terluka.[8]

Dari beberapa insiden yang dikumpulkan secara acak di atas, ada kesan di benak sebagian Muslim, juga orang lain yang meli-

---

[3]*Bangkok Post*, 3 Januari 2012.
[4]*Bangkok Post*, 2 Februari 2012.
[5]*Bangkok Post*, 25 Maret 2012.
[6]*Bangkok Post*, 24 April 24 2012.
[7]*Bangkok Post*, 1 Mei 2012.
[8]*Bangkok Post*, 14 Juni 2012.

hat Muslim dan dunianya, bahwa simbol dan tempat suci bisa dinodai atau dihancurkan jika tempat dan simbol itu adalah milik "mereka" dan bukan milik "kita". Di masa lalu, keberadaan tempat atau simbol suci menjadi penanda harus dihentikannya kekerasan, entah itu gerbang gereja, masjid, kuil atau sinagog. Tapi saat ini tampaknya kecenderungan kekerasan terhadap tempat suci di seluruh dunia mulai marak, tidak hanya terhadap atau oleh kaum Muslim.[9]

Namun bukan kekerasan saja yang membuat Muslim jadi sorotan dunia. Di Mesir, bahkan sebelum pemerintahan Mohamed Morsi—pemimpin Ikhwanul Muslimin, dilantik pada 2 Agustus 2012—beberapa komentator Amerika sudah menyatakan kekhawatiran mereka akan menguatnya mazhab Salafi dengan berkuasanya Ikhwanul Muslimin; lalu menuntut demokrasi yang lebih dari sekadar politik elektoral yang ditandai kuasa mayoritas.[10] Di AS, jumlah pemilih Muslim terus meningkat selama dekade terakhir. Saat ini, 1,2 juta Muslim terdaftar sebagai pemilih dan menjadi rebutan bakal calon presiden di daerah-daerah seperti Florida, Michigan, Ohio dan mungkin Virginia yang persaingannya ketat. Sherman Jackson, pimpinan King Faisal in Islamic Thought and Culture di University of Southern California, misalnya, berpendapat bahwa tidak ada pertentangan antara mengamalkan ajaran Islam dengan melibatkan diri dalam urusan kewargaan.[11]

Esai ini ingin menyatakan bahwa setiap upaya untuk memahami keterlibatan kaum Muslim dalam politik harus mempertim-

---

[9]Chaiwat Satha-Anand, "Sacred Spaces and Accursed Conflicts: A Global Trend?" dalam *Peace & Policy* 17 (2012).

[10]Amitai Etzioni, "The Salafi Question: Egypt Constitutional Moment," *The Boston Review*, 11 Juni 2012. Diakses melalui laman http://www.bostonreview.net/BR37.3/amitai_etzioni_egypt_constitution_salafis.php

[11]Altaf Husain, "Faith, civic engagement and the 2012 US elections," 31 Juli 2012. Diakses melalui laman www.commonground.org.

bangkan bagaimana Muslim menjembatani dunia mereka yang diliputi oleh yang suci (*the sacred*) dengan dunia lain tanpa kehadiran yang suci. Dengan menelusuri kedudukan yang suci dalam imajinasi Muslim, dan menempatkannya di cermin, saya berpendapat bahwa untuk menginsafi politik Muslim di persimpangan antara spiritualitas dan budaya modernitas saat ini, kita perlu paham betul bagaimana Muslim melihat diri dan keyakinan mereka pada Realitas Ilahiah dalam kaitannya dengan dunia. Penempatan yang suci di dalam cermin memungkinkan renungan filosofis mengenai hubungan antara Tuhan, dunia, dan Muslim sebagai aktor politik karena sifat ontologis bercermin. Esai diawali dengan telaah gagasan tentang yang suci dalam alam pikiran Muslim, dan sekelumit tentang bagaimana batasan yang suci itu telah dilanggar di dunia Muslim. Kedudukan yang suci di dalam cermin akan dikemukakan secara kritis. Esai ini akan ditutup dengan diskusi mengenai bagaimana letak yang suci dalam cermin itu dapat memengaruhi keterlibatan Muslim dalam politik.

Yang Suci dan Imajinasi Muslim[12]

Pada halaman-halaman pembuka *The Sacred and the Profane*, Mircea Eliade merujuk buku Rudolf Otto, *Das Heilige* atau *The Sacred*, yang terbit pada 1917, untuk menunjukkan bahwa yang suci mewujud dalam pengalaman menakutkan dan irasional,

---

[12]Dalam membahas isu Islam dan politik, amat penting untuk menunjukkan bahwa beberapa sarjana seperti al-Aziz Azmeh dalam *Islams dan Modernities* (London: Verso, 1993) berpendapat bahwa Islam tidaklah tunggal. Tetapi sarjana lain seperti Akbar Ahmed, dalam ulasan buku al-Azmeh (*The Middle East Journal* 48 [1994], hal. 735-737) menunjukkan bahwa meskipun terdapat perbedaan tajam di kalangan umat Islam, ada tema sentral yang mempersatukan persepsi mereka mengenai Islam yang berakar dalam Al-Quran dan sunah Nabi Muhammad. Maka dari itu, kita masih dapat menggunakan istilah "politik Muslim" atau "keterlibatan Muslim dalam politik."

dan kengerian di hadapan yang suci inilah yang memancarkan daya sang misteri yang menggentarkan. Pengalaman ini disebut "numinus" (ilahiah) dan ia adalah sesuatu "yang-maha-lain/ tak-tertara" (*ganz andere*).[13] Beberapa mungkin berpendapat bahwa, alih-alih mengafirmasi, Eliade sebenarnya menantang penggambaran Otto mengenai *ganz andere* yang telah umum diterima. Tetapi yang hendak ditekankan di sini adalah bahwa, berkat Otto, gagasan yang telah lebih mengakar mengenai "yang suci" atau "suci" yang baik atau bahkan "sempurna" sebagaimana dikemukakan Kant itu kini dapat dipersoalkan. Karenanya, telaah kritis mengenai yang suci sebagaimana karya Eliade, menjadi mungkin.

Bertolak dari rumusan Eliade, Peter Berger menyimpulkan bahwa, "Salah satu sifat utama yang suci, sebagaimana dijumpai dalam 'pengalaman religius', adalah kelainan (*otherness*), yang mewujud sebagai suatu *totaliter aliter* dibandingkan dengan keseharian duniawi manusia. Kelainan inilah yang merupakan jantung ketakjuban religius, kengerian akan *numinus*, kekaguman pada segala yang melampaui dimensi manusia biasa."[14] Tetapi jika yang suci adalah "yang-maha-lain", lalu bagaimana ia mewujud?

Untuk menjawab pertanyaan ini, Eliade menciptakan istilah "hierofani" untuk menggambarkan "laku pengejewantahan dari yang suci" terutama pada beberapa objek biasa.[15] Dalam fase ini, makhluk, objek, atau apa pun menjadi sesuatu yang lain, "namun tetap menjadi dirinya sendiri." Dengan begitu sebuah pohon atau batu keramat tidak dipuja sebagai sebuah pohon atau batu semata, tetapi "justru karena mereka merupakan hierofani, lebih

---

[13]Mircea Eliade, *The Sacred & the Profane: The Nature of Religion,* tr. Willard R.Trask (San Diego, New York , Londo n: Harcourt Brace Javanovich, 1959), hal. 9.

[14]Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1969), hal. 87.

[15]Eliade, *The Sacred & the Profane*, hal. 11.

dari sekadar pohon atau batu, mereka menampakkan yang suci, *ganz andere*."[16] Dengan kata lain, yang suci di sini adalah kualitas misterius dan kekuatan di luar kemampuan manusia, namun dapat melekat pada manusia, pada benda-benda, juga pada ruang atau waktu seperti dalam kitab-kitab suci, tempat-tempat suci, atau musim-musim suci.[17]

Di sisi lain, Seyyed Hossein Nasr mengungkapkan bahwa karena yang suci terletak dalam hakikat realitas itu sendiri, dan karena manusia punya kepekaan akan yang suci yang dipakainya untuk membedakan yang hakiki dari yang niskala, maka mendefinisikan yang suci sama saja membatasi yang universal. Dia juga berpendapat bahwa memahami yang suci sebagai maha-lain dan irasional berarti memahaminya dari sudut pandang yang profan. Sudut pandang ini merupakan konsekuensi dari kenyataan bahwa "sebagian besar manusia hidup dalam dunia kealpaan di mana keteringatan pada Tuhan dianggap sebagai sesuatu yang sama sekali 'lain'; mereka hidup dalam dunia kepicikan dan ketidakacuhan di mana pengangungan pada yang suci dianggap 'kelainan' radikal." Yang khas dari dunia modern, menurut Nasr, adalah bahwa yang suci telah benar-benar dilupakan sehingga hampir tidak ada pandangan lain mengenai yang suci selain sebagai sesuatu yang asing atau di luar "kelaziman" hidup manusia belaka.[18]

Namun apakah pemahaman masyarakat modern tentang yang suci ini mencakup imajinasi jutaan, bahkan miliaran, Muslim yang membaca kitab suci atau melakukan ritual suci setiap harinya? Bagaimana pandangan Islam mengenai yang suci?

Untuk memahami bagaimana kaum Muslim memandang

---

[16]Eliade, *The Sacred & the Profane*, hal. 12.

[17]Berger, *The Sacred Canopy*, hal. 25.

[18]Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989) hal. 75.

kehadiran yang suci dalam kehidupan mereka, saya akan mengulas objek paling suci dalam keberadaan Islam: Al-Quran. Kaum Muslim meyakini bahwa Al-Quran adalah kitab suci karena ia adalah Firman Tuhan (*kalam Allah*). Meninjau perbandingan teologi antara Islam dan Kristen, Al-Quran sebagai "Firman" sebanding dengan Yesus sebagai "Logos" dari segi kedekatannya dengan Tuhan, dan bukan Muhammad yang sebatas utusan Allah. Untuk itu, kita akan menelaah awal mula pewahyuan Al-Quran kepada Nabi Muhammad.

Lima ayat pertama yang dikenal sebagai wahyu pertama Al-Quran diturunkan kepada Nabi Muhammad pada bulan Ramadan tahun 610 Masehi, saat beliau berusia 40 tahun, ketika berkhalwat di gua Hira. Ayat-ayat ini memerintahkan Muhammad untuk membaca:

> Bacalah! Dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang telah mencipta:
> Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.
> Bacalah! Dan Tuhanmu adalah Yang Mahapemurah
> Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam,
> Dia mengajarkan manusia yang tiada ia ketahui."
> (QS. Al-Alaq: 1-5)[19]

Wahyu tersebut sampai kepada Muhammad melalui malaikat Jibril yang menjelma sebagai laki-laki yang berseru padanya, "Bacalah," lalu Muhammad menjawab dia tidak bisa membaca. Jibril kemudian mendekapnya erat sampai Muhammad nyaris tak sanggup menahannya. Begitu seterusnya sampai pada ketiga kalinya, Muhammad akhirnya mampu mengulangi ayat yang

---

[19]Disunting dari Al-Quran dan Terjemahnya, Surat Al-Alaq, ayat 1-5, komplek Percetakan Al-Quran Khadim al-Haramainasy Syarafain Raja Fahd, Medinah, 1413 H.

kini termaktub dalam Al-Quran ini, dan Jibril meninggalkannya. Muhammad berkata: "Seolah kata-kata itu tertulis di hatiku." Khawatir dia dirasuki atau dibisiki jin, dia segera meninggalkan gua. Di tengah jalan saat menuruni lereng gunung, dia mendengar suara dari atas berkata: "Wahai Muhammad, engkau utusan Allah, dan aku adalah Jibril." Dia mendongak dan melihat orang yang tadi mengajarkannya ayat-ayat saat di dalam gua, namun kali ini citra pria itu memenuhi seluruh cakrawala. Malaikat kembali berkata: "Wahai Muhammad, engkau utusan Allah, dan aku adalah Jibril." Nabi berdiri menatap sang malaikat. Ia lalu mencoba berpaling darinya, tapi kemanapun ia memandang –ke Utara, Selatan, Timur atau Barat, sang malaikat selalu ada, sampai akhirnya ia berbalik. Nabi kemudian turun dari lereng dan pulang ke rumahnya.[20]

Gemetar, antara takut dan takjub, ia menyeru Khadijah, istrinya: "Selimuti aku! Selimuti aku!" Dengan jantung yang masih berdebar, ia merebahkan dirinya di atas dipan. Khadijah terkejut tapi dengan cepat menyelimutinya sambil melipurnya. Ketika perasaan ganjilnya itu mereda, ia kembali ke gua untuk kembali berkhalwat. Sekembalinya di Mekah, ia bertawaf mengelilingi Kabah. Ia kemudian pergi menemui sepupu Khadijah, Waraqah, seorang tua yang buta namun dikenal bijaksana. Setelah Nabi menceritakan kepadanya perihal yang terjadi, Waraqah berkata: "Engkau akan disebut pembohong, dan akan dianiaya, mereka akan mengusirmu dan memerangimu; dan jika aku hidup untuk melihat hari itu, Allah Maha Tahu aku akan berjuang di jalan-Nya." Muhammad membungkuk ke arahnya dan mencium keningnya, lalu pulang ke rumahnya.[21]

---

[20]Martin Lings, *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources* (Rochester: Inner Traditions International, 1983), hal. 43-44.

[21]Lings, *Muhammad*, hal. 44.

Dari pengalaman Nabi Muhammad, jelas bahwa pada saat dia berhadapan dengan malaikat Jibril yang menyuruhnya untuk mengucapkan firman Tuhan, dia tersentak dan terkesima. Dalam teologi Islam, Allah adalah Yang Mahalain (Tak Tertara, Tak Terpermanai) karena pada dasarnya alam semesta hanya terbagi dua: Pencipta dan yang diciptakan, Khalik dan makhluk. Sifat Allah adalah tidak ada sesuatu apa pun yang menyerupai-Nya. Apalagi Nabi Muhammad seorang tuna aksara—tidak dapat membaca dan menulis. Boleh jadi dia dipilih Allah justru karena hatinya tak tersentuh susastra manusia dan karena itu seolah menjadi kertas putih bersih tempat tertorehnya kalam Ilahi.

Dari cerita tersebut, kita juga bisa melihat saat Nabi Muhammad menerima wahyu, dia diliputi keraguan dan ketakutan. Dia tidak tahu apa yang terjadi. Dia menduga bahwa pengalaman tersebut mungkin berasal dari roh jahat atau bahwa dia dirasuki, dan tidak tahu bagaimana menghadapinya. Dalam naungan rumah dan penghiburan istrinya yang bijak, ketika "keterkesimaannya" mereda, dia baru dapat melanjutkan hidupnya. Namun kali ini, kehidupan Muhammad punya makna baru. Dia bukan lagi Muhammad seorang pedagang Quraisy yang jujur, namun Muhammad seorang Nabi yang akan menyampaikan pesan Ilahi kepada umat manusia.

Jika diperhatikan, semua ini agak lain dari yang dikemukakan Eliade dan Nasr. Betul bahwa Nabi mendapati Allah dengan ketakjuban pada "ke-Maha-Lain-an" Ilahi. Tapi, kecuali beberapa kejadian saja, sampai saat menerima wahyu dia tidak lebih dari seorang pedagang jujur dan berbudi yang menjalani hidup sebagaimana orang Arab pada umumnya. Turunnya wahyu sebegitu menyentaknya hingga dia memulai arah baru nan agung: menuju Ilahi dengan Petunjuk (al-Huda, nama lain dari Al-Quran) yang ditorehkan Tuhan ke sanubarinya. Pengalaman ketakjuban itu tidak menjadi akhir dari kehidupan duniawinya.

Malah, pengalaman itu mengubah hidupnya secara drastis seolah-olah ia terlahir kembali.

Pada saat Firman Allah diwahyukan kepadanya, Muhammad mengalami bagaimana "diseru" Allah: dia menyadari bahwa dia hanya manusia; Tuhan yang menyerunya adalah Zat di luar-dunia yang dia alami sebagai hakikat tertinggi yang berbeda dengan semua makhluk duniawi; ada Zat yang menyeru dan dengan demikian ada kehadiran Tuhan; dan Muhammad adalah manusia yang diseru Zat ini dan dengan demikian menjadi terbuka kepada-Nya. Di momen inilah, menurut Voegelin, "hakikat pewahyuan ada pada muatannya."[22] Selain itu, kelahiran kembali yang dialami Nabi Muhammad tidak jauh berbeda dari sejarah Kristen. Dengan munculnya Kekristenan yang diilhami pandangan Augustinian, sejarah tidak lagi bergerak dalam siklus sebagaimana dipahami Plato dan Aristoteles. Sejarah kini punya arah dan tujuan. Ketika membedakan sejarah profan yang ditandai oleh jatuh bangunnya kerajaan dengan sejarah suci yang "puncaknya adalah kedatangan Kristus dan berdirinya gereja," Voegelin menyimpulkan bahwa: "Hanya sejarah transendental, termasuk ziarah gereja sehari-hari, yang mengarah pada pemenuhan eskatologisnya. Sejarah profan, di sisi lain, tidak punya arah semacam itu; hanya menunggu akhir; yang keberadaannya sekarang sudah *saeculum senescens*, berusia senja."[23]

Tetapi jika yang suci memberi makna pada suatu kehidupan dalam realitas baru menuju pemenuhan diri dengan petunjuk Ilahi, bagaimana kita menjelaskan kekerasan terhadap yang

---

[22]Eric Voegelin, "Letter to Leo Strauss April 22, 1951" (Surat no. 38) dalam Peter Emberley dan Barry Cooper (tr. And ed.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1993), hal. 81-82.

[23]Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin (Vol.5): Modernity Without Restraint*, ed. Manfred Henningsen (Columbia and London: University of Missouri Press, 2000), hal. 184.

suci di berbagai belahan dunia sebagaimana dikemukakan di awal tulisan ini? Untuk menjawab ini, kita harus bertanya: yang merasa takjub atau terkesima pada "Yang Maha-Lain dalam suatu objek atau ruang" itu siapa? Melihat masjid atau salinan Al-Quran bisa menimbulkan rasa kagum dan takzim di kalangan Muslim, tetapi pada orang lain boleh jadi itu membuat gusar atau geram. Agaknya inilah yang dirasakan sebagian penduduk Swiss ketika memandang menara masjid nan menjulang yang, pasca-referendum 2009, dilarang pembangunannya oleh konstitusi Swiss. Mereka yang mengampanyekan pelarangan menara masjid di Swiss melihat objek tersebut, serta keseluruhan masjid, sebagai ruang yang sepenuhnya lain dan memuat segala yang mereka benci. Buat mereka, menara masjid itu bukan simbol agama tapi simbol politik, "mata baji yang akan membawa hukum Syariah ke negara itu, yang di dalamnya terdapat pernikahan paksa, pembunuhan demi 'muruah', sunat perempuan dan penindasan perempuan."[24]

Dalam konflik etno-religius, kerapkali terdapat dua kesucian yang muncul dari dua perasaan mengenai "yang mahalain." Bagi satu pihak, masjid, misalnya, adalah ruang suci milik sekelompok warga negara Swiss atau Thailand, dan karena itu layak mendapat tempat di negara tersebut. Bagi pihak lain, yang suci adalah tanah leluhur dan keberadaan masjid, entah itu seluruhnya maupun menaranya saja, dianggap mengganggu kedaulatannya. Orang yang berada di tengah pertentangan tersebut mudah jatuh ke dalam "kesadaran teralih" (*altered states*), istilah Barbara

[24]Pada 29 November 2009, Swiss menjadi negara Eropa pertama yang memberikan suara untuk mengekang praktik keagamaan umat Islam dalam sebuah referendum yang melarang pembangunan menara masjid. Larangan itu didukung mayoritas dengan 57,5%. (diakses dari www.guardian.co.uk, 29 November 2009). Hasilnya, dalam konstitusi ini, Pasal 72 tentang Gereja dan Negara, ayat 3 menyatakan bahwa: "Pembangunan menara masjid dilarang."

Ehrenreich dalam bukunya *Blood Rites*.[25] Dalam keadaan seperti itu, orang biasa pun akan sangat mudah terpanggil untuk ikut serta mengejar tujuan "mulia", jika perlu dengan kekerasan sebagaimana dalam perang dan konflik etnis, demi membela iman atau tanah air. Kesadaran teralih adalah bagian krusial dari konflik mematikan. Meskipun setiap perang dikatalisasi, dilembagakan dan dipertahankan para pemimpin politik, militer dan agama dengan kepentingannya masing-masing, tapi agaknya kesadaran teralih inilah "yang paling efektif menciptakan jarak moral dalam perang. Inilah yang mengubah kita *menjadi benar-benar lain* (cetak miring dari saya) dan melakukan hal-hal yang hanya mungkin dilakukan dalam perang."[26]

Kekerasan terhadap (ruang) yang suci di seluruh dunia menunjukkan bahwa ketika ruang-ruang itu diserang, orang-orang yang menakzimkannya terusik dan geram, acapkali dengan kekerasan, karena kesucian ruang itulah yang mengerahkan kekuatan budaya yang melahirkan identitas kolektif. Salah satu alasan mengapa penyerangan atas target-target dengan simbol keagamaan bisa menjadi sangat berbahaya dan bisa memicu konflik mematikan adalah karena sekali ia dipandang sebagai ruang abstrak, di situ solidaritas komunal muncul. Yang tersakiti oleh kekerasan bukanlah tubuh fisik, tetapi diri—dan seringkali, diri kolektif. "Diri" ini mencerminkan perasaan komunitas dengan legitimasi keberadaan/batasan yang seumpama batas wilayah negara. Akibatnya, ketika ruang suci suatu komunitas iman menjadi sasaran kekerasan atau bahkan ancaman kekerasan, maka tunggu saja kemarahan mereka.

Sejalan dengan itu, Ron Hassner berpendapat bahwa kedegilan konflik agama, terutama konflik yang melibatkan ruang suci,

---

[25]Barbara Ehrenreich, *Blood Rites* (London: Virago Press, 1997).

[26]Hugo Slim, *Killing Civilians: Method, Madness, and Morality in War* (New York: Columbia University Press, 2008), hal. 227.

adalah karena sifat "tanah suci" itu sendiri. Ketika sebuah ruang disucikan, ia tak lagi dapat dibagi dan konflik antara pihak-pihak yang memperebutkan kepemilikan atau kendali akan ruang tersebut pun mencuat.[27] Hassner juga menyebut empat motivasi utama yang memicu kelompok-kelompok keagamaan untuk berkonflik memperebutkan ruang suci. Pihak yang bertikai ingin mengatur akses ke ruang suci, memperebutkan hak milik, memprovokasi lawannya dan menyasar penduduk setempat. Tugas terpenting kelompok agama adalah menegakkan aturan tentang akses dan perilaku di ruang-ruang tersebut.[28] Jenis kendali atas ruang suci ini tidak jauh berbeda dari kendali sekular seperti kedaulatan wilayah negara. Inilah sebabnya mengapa kekerasan seputar ruang suci seringkali memantik konflik mematikan yang kian sulit diselesaikan.[29] Tapi apa artinya jika sifat (ruang) yang suci itu sendiri yang menjadi biang masalah?

Ketika menganalisis pemikiran Levinas seputar kekerasan dan kesucian, terutama menyangkut rumitnya hubungan dengan yang absolut dan peluang penghentian kekerasan, de Vries menunjukkan bahwa bagi Levinas, yang-maha-lain atau yang suci memengaruhi manusia tanpa menyerap atau menafikan mereka, juga tanpa melebur dengan mereka. Hubungan antara diri dengan "yang-maha-lain" tidak berubah menjadi hubungan yang sering diangankan para mistikus, yaitu serupa "ngengat yang terpesona oleh api hingga terlalap olehnya."[30]

---

[27]Ron E. Hassner, *War on Sacred Grounds* (Ithaca: Cornell University Press, 2009).

[28]Ron E. Hassner, "The Pessimist's Guide to Religious Coexistence," dalam Marshall J. Breger, Yitzhak Reiter, dan Leonard Hammer (eds.), *Holy Places in the Israeli-Palestinian Conflict: Confrontation and Co-existence* (London and New York: Routledge, 2010), hal. 147.

[29]Chaiwat, "Sacred Spaces and Accursed Conflicts: A Global Trend?"

[30]Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore dan London: The Johns Hopkins University Press, 2002), hal. 131-132.

Persoalannya adalah bagaimana seseorang dapat mendekati yang suci tanpa terhisap olehnya? Levinas, dalam pandangan de Vries, tampaknya menunjukkan bahwa nalar dan bahasa akan mencegah kita dari keganasan yang suci. Tapi akankah nalar dan bahasa menyediakan ruang terbuka yang cukup agar kita tidak larut dalam yang suci? Sejalan dengan Voegelin, saya melihat perlu ada suatu keterbukaan agar pelibatan diri dalam realitas yang rawan ini dapat berlangsung aman. Menurut Voegelin, ada empat mode keterbukaan yang niscaya bagi mereka yang hendak terlibat dalam realitas: mitos, filsafat, wahyu, dan mistisisme. Mitos membedakan Tuhan dan manusia, dunia dan masyarakat berdasarkan keterpaduannya. Filsafat adalah upaya jiwa mencapai Tuhan dunia transenden. Wahyu adalah "kilas kekal dalam waktu." Mistisisme adalah cara jiwa mendobrak kungkungan intelektual dogma yang mandek. Ini adalah jalan menuju pembaruan keterbukaan setelah doktrin tercerai dari pengalaman asali yang hendak dijelaskannya.[31]

Cara lain memahami ragam modus keterbukaan ini adalah dengan melihat jarak antara yang suci dan manusia, yang berarti juga antara yang suci dengan yang politis, yang diciptakan masing-masing mode. Levinas meyakini bahwa nalarlah yang akan mencegah kita dari ganasnya api suci, tapi saya berpendapat bahwa, karena kekuatan luar biasa dari yang suci, maka perlu ada jarak yang leluasa antara manusia dan yang suci agar nalar dapat bekerja, atau agar nalar dimungkinkan ada. Ini adalah "teori" yang otentik, seperti ketika seorang teoretikus mengunjungi ranah "lain" dan mengamati realitas dari kejauhan, mula-mula sebagai penonton. Mungkin inilah yang dimaksud Voegelin ketika dia berusaha menggabungkan iman dan filsafat politik agar dunia dan partisipasi manusia di dalamnya menjadi masuk akal

[31]Dante Germino, "Leo Strauss Versus Eric Voegelin on Faith and Political Philosophy," *The Political Science Reviewer*, 24 (1995), hal. 257-258.

dalam suasana keterbukaan. Karena itu, soal berikutnya adalah bagaimana membayangkan jarak yang tepat antara yang suci dan manusia agar nalar dan refleksi dapat memandu arah iman dan iman yang otentik itu kelak dapat membimbing manusia? Barangkali jawaban untuk pertanyaan ini bisa ditemukan jika yang suci dapat diposisikan secara tepat.

Di dalam Cermin

Lebih dari satu dekade lalu, Roxanne Euben menulis sebuah buku penting mengenai fundamentalisme Islam dengan judul menarik: *Enemy in the Mirror*. Dalam kata pengantarnya, dia menjelaskan bahwa sampul yang dia pilih dari gambar "Raising a Ghost by Magic Lantern" (1870) terilhami para teoretikus yang meminati "efek fantasmagoria" yang digunakan para pesulap abad ke-19 dan medium di mana gambar yang terpampang muncul dari kesempurnaan ilusi yang menjadi nyata. Dia menilai gambar ini mencerminkan argumen pokok bukunya, bahwa metode rasionalis pasca-Rennaisance yang digunakan para sarjana untuk mempelajari politik, terutama politik Islam, umumnya memproduksi citra fundamentalisme Islam seraya menyembunyikan "mekanisme produksinya" dengan dalih objektivitas rasional.[32] Meskipun sampul buku dan penjelasannya itu mewakili argumen pokoknya, saya melihat judul bukunya itu agak menyesatkan karena lentera ajaiblah yang berfungsi menghasilkan efek fantasmagoria. Sementara cermin—mulai dari cermin Obsidian yang ditemukan di Anatolia sekitar 6000 tahun S.M. hingga cermin kaca yang diproduksi bangsa Moor Spanyol di abad ke-11 dan cermin rumahan zaman sekarang—berfungsi memantulkan cahaya atau suara dengan

[32]Roxanne L.Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), hal. xiii-xiv.

tetap mempertahankan kualitas asali cahaya/suara itu (sebelum kontak dengan cermin).[33]

"Cermin, Cermin di dinding, siapakah yang terelok di antara seluruh manusia?" Adegan ratu jahat bertanya pada cermin ajaib di kisah *Snow White* yang diceritakan Brothers Grimm sejak 1812 ini termasyhur di seluruh dunia. Saya penasaran akan peran cermin, tak hanya pada kisah ini tetapi pada semua manusia yang nampak di hadapannya. Kita berhadapan dengan cermin karena kita punya pertanyaan. Pertanyaannya adalah tentang bagaimana kita melihat diri kita serta bagaimana kita akan terlihat oleh orang lain. Cermin memungkinkan kita mempertanyakan kedirian kita dan kaitannya dengan dunia yang hendak kita masuki atau yang kelak kita kembali. Cermin juga memberikan jawaban: "Putri Salju adalah yang terelok di antara seluruh manusia." Cermin dalam kisah tersebut ajaib karena ia mengetahui segala sesuatu dan dapat bicara. Tapi cermin biasa tanpa manipulasi optik pun sama ajaibnya ditinjau secara filosofis karena jawabannya selalu jujur dan dengan begitu ia memunculkan reaksi yang berbeda dari si penanya. Dalam kisah tadi, ratu jahat tidak suka jawaban jujur yang diberikan cermin ajaib, bukan yang suci, dan dia lalu menghadapi dunia dengan penuh iri dengki, merancang pembunuhan Putri Salju agar ketika dia bertanya lagi, dia mendengar jawaban yang dia inginkan—jawaban jujur yang berbeda—bahwa dialah yang terelok di antara seluruh manusia. Tindakannya seusai mengajukan pertanyaan dan mendengar jawaban yang tidak sesuai keinginannya adalah membelokkan realitas dunia agar sesuai dengan keinginannya. Karena itu Putri Salju harus mati demi jawaban jujur yang dia kehendaki.

Pada abad ke-16, seorang Neapolitan, Giovanni Battista della Porta, dalam bukunya *Magia Naturalis* (1558), menyatakan bahwa

[33]Barangkali Euben lebih baik mengganti judul bukunya itu menjadi *Enemy and the Magic Lantern*?

"sihir alami" adalah konsepsi dunia dalam kesatuan mendasarnya dan merupakan sarana untuk mengamati kemenyatuan ini. Dia menulis: "Kami percaya bahwa pengetahuan akan hal-hal rahasia tergantung pada kontemplasi dan pandangan tentang seisi dunia, yaitu gerak, gaya dan mode daripadanya."[34] Menelaah cara della Porta membayangkan dunia, Foucault menunjukkan bahwa "Hubungan emulasi memungkinkan sesuatu untuk meniru satu sama lain dari ujung alam semesta yang satu ke ujung yang lain tanpa keterhubungan atau kedekatan dengan menduplikasi dirinya dalam cermin, dunia menghapuskan jarak yang semestinya; dengan cara inilah cermin melampaui ruang yang telah ditetapkan pada setiap hal."[35]

Jika Foucault tertarik pada apa yang dilakukan cermin, saya tertarik pada bagaimana cermin dan manusia di hadapannya dapat terhubung. Saya lalu mendedah bahwa melalui keterhubungan itu, kita dapat bertanya: apa yang cermin lakukan ketika ia memantulkan bayangan?

Dengan menempatkan yang suci dalam cermin, ia akan mendorong orang-orang beriman di hadapannya untuk bertanya—baik pertanyaan tentang dirinya maupun orang lain dan dunia yang hendak mereka hadapi. Beginilah cara kerja cermin dengan manusia yang ada di hadapannya. Mungkin ini sebabnya bahwa bagi Voegelin, seorang penganut sejati pada saat yang sama juga mesti menjadi penanya. Dia menulis: "...manusia sepatutnya menjadi seorang penanya, seorang penganut yang tak mampu menjelaskan bagaimana imannya dapat menjawab teka-teki eksistensi boleh jadi adalah "penganut Kristen yang baik," tapi ia patut disangsikan.[36]

---

[34]Dikutip dari Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge: MIT Press, 1991), hal. 37.

[35]Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Pantheon, 1973), hal. 19.

[36]Eric Voegelin, "The Gospel and Culture," dalam Emberley and Cooper (eds.), *Faith and Political Philosophy*, hal. 141.

Cermin apakah yang layak bagi letak yang suci, terutama dalam bayangan umat Muslim? Setiap malam sejak ibu meninggal, saya membaca Al-Quran dengan harapan Cahaya sucinya dapat menyinari hingga ke akhirat dan karena itu saya memilih salah satu ayat. Dalam kitab suci, ada sebuah surah bernama "Cahaya" (*Nur*). Ayat utama surah ini disebut "ayat cahaya", yang menurut para sufi mengandung misteri Ilahi. Allah berfirman dalam surat ini:

> Allah (Pemberi) Cahaya (kepada) langit dan bumi.
> Perumpamaan cahaya-Nya adalah:
> Seperti sebuah relung yang tak tembus, yang di dalamnya terdapat pelita.
> Pelita itu di dalam kaca,
> (dan) kaca itu bagaikan bintang yang berkilauan,
> yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi,
> (yaitu) pohon Zaitun yang tumbuh tidak Timur dan tidak pula Barat,
> yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walau tak tersentuh api.
> Cahaya di atas cahaya.
> Allah membimbing siapa yang Dia kehendaki pada cahaya-Nya,
> dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia,
> dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."
> (QS. An-Nur: 35)[37]

---

[37]Disunting dari Al-Quran dan Terjemahnya, surat An-Nur, ayat 35, komplek Percetakan Al-Quran Khadim al-Haramainasy Syarafain Raja Fahd, Medinah, 1413 H.

Muhammad Assad menunjukkan bahwa karena Tuhan mustahil didefinisikan, perumpamaan "cahaya Allah" tidak dimaksudkan untuk mengungkapkan Realitas-Nya, melainkan hanya untuk menggambarkan cahaya penerangan yang Dia, sebagai Kebenaran Utama, anugerahkan kepada benak dan batin yang mengharapkan petunjuk-Nya. Pelita dalam ayat ini menggambarkan wahyu yang diturunkan Allah kepada para nabi-Nya. Relung di sini adalah cahaya dari pesan yang menggema di sanubari seorang mukmin. Kaca yang berkilau bagaikan bintang adalah akal budi manusia, pintu gerbang iman sejati sebelum sampai di hati manusia. Pohon zaitun mengiaskan kelangsungan organis dari semua wahyu ilahi, yang tidak di "timur" atau di "barat," yang dari pangkal akarnya terus tumbuh sepanjang sejarah spiritual manusia, bercabang menjadi aneka ragam pengalaman relijius yang menakjubkan, tak henti memperluas jangkauan persepsi manusia akan kebenaran. [38]

Sejalan dengan penjelasan Assad, "ayat Cahaya" membawa tiga unsur penting ke dalam pembahasan mengenai yang suci di dalam cermin: pohon zaitun mengibaratkan kesinambungan organis yang lazim bagi semua; nalar manusia dikiaskan dengan kaca berkilauan; dan relung yang bersinar menggambarkan sanubari manusia yang dapat diterangi cahaya Ilahi. Menengadah pada yang suci berarti mengingatkan orang beriman bahwa meskipun akal budi manusia dapat memahami keterkaitan organis dari semua hal, dalam Islam, melalui sanubarilah, dan *barangkali hanya melalui sanubari*, seseorang dapat bangkit dari ketidakmampuannya memahami keterkaitan tersebut dan melihat cahaya.

---

[38]Saya telah membahas ini dalam Chaiwat Satha-Anand, "Bejeweled Dialogue: Illuminating Deadly Conflicts in the Twenty-First Century," dalam Joseph Camilleri, Luca Anceschi, Ruwan Palapathwala, and Andrew Wicking (eds.), *Religions and Politics in a Global World: Conflict and Dialogue* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), hal. 152-153.

Dalam Al-Quran surat Al-Hajj ayat 46, Allah Berfirman:

Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta,
Tetapi yang buta, ialah hati yang ada di dalam dada.
(Q.S. Al-Hajj: 46)[39]

Kesimpulan: Efek Cermin pada yang Suci

Memahami bagaimana seseorang dari suatu komunitas iman (umat) terlibat dalam politik, dalam pengertiannya yang longgar sebagai hubungan antara diri, orang lain dan dunia dalam perjalanan mencapai Takdir Ilahi, berarti memahami bagaimana mereka menjalani kehidupan mereka dalam kaitannya dengan yang suci. Kekerasan dan perusakan ruang suci oleh segelintir Muslim yang mengira tengah bersekutu dengan yang suci seperti diuraikan di awal tulisan ini menunjukkan adanya hubungan yang timpang antara mereka dengan yang suci. Bagaimana kita dapat mencegah hubungan timpang dengan yang suci?

Saya menunjukkan bahwa jika yang suci berada di dalam cermin, maka hal itu sangat mungkin berdampak mengubah cara seorang yang beriman berhubungan dengan orang lain, dan dengan demikian, hasilnya pun akan berbeda. Berikut adalah beberapa penjelasannya.

Pertama, bahaya yang diakibatkan oleh yang suci adalah, meskipun ini dihasrati para mistikus, bahwa orang beriman dapat lebur dalam api suci selayaknya ngengat yang menyongsong nyala api. Untuk menghindari nasib ini, dibutuhkan jarak yang leluasa antara manusia dan yang suci karena ia serupa cahaya. Dengan jarak yang tepat, ia menerangi. Namun bila terlalu dekat, ia menyilaukan.

[39]Disunting dari Al-Quran dan Terjemahnya, surah Al-Hajj, ayat 46, komplek Percetakan Al-Quran Khadim al Haramainasy Syarafain Raja Fahd, Medinah, 1413 H.

Kedua, ketika seseorang berdiri di hadapan cermin, dengan yang suci di dalamnya, hubungan antara manusia dan yang suci sendiri berubah karena adanya undangan untuk bertanya. Hal ini karena, sebagaimana ratu jahat dalam kisah Putri Salju, kita menghadap cermin untuk bertanya. Dengan begitu, orang beriman akan tetap terhubung dengan yang suci secara khidmat tapi tanpa kehilangan kemampuan untuk mengajukan pertanyaan.

Ketiga, pertanyaan yang diajukan di hadapan cermin adalah pertanyaan penting secara filosofis maupun politis karena berkenaan dengan diri, dunia dan persepsi orang lain tentang diri. Pertanyaan-pertanyaan ini jugalah yang bisa melandasi keterlibatan mendalam dengan orang lain dan dunia tanpa harus kehilangan pemahaman tentang siapa diri kita yang sebenarnya.

Keempat, jelas bahwa ketika kita melihat ke dalam cermin, yang kita lihat adalah refleksi diri kita dan kadang-kadang—hidup kita. Ketika yang suci berada di dalam cermin, bayangan yang dipantulkan saat kita melihatnya adalah diri kita yang terhubung dengan yang suci. Keterkaitan antara manusia dan yang suci di sepanjang hayat dalam menggeluti Realitas Ilahiah kembali ditegaskan.

Rancangan terbaik keterlibatan Muslim dalam politik harus ditandai dengan keinsafan untuk menggeluti Realitas Ilahiah tanpa kehilangan kemampuan untuk mempertanyakan diri, orang lain dan dunia, dengan tetap menghindarkan diri agar tak lebur oleh nyala api suci dengan menjaga jarak yang tepat.***

Indeks

F

G

H

I

Y

Biodata Singkat Penulis

Chaiwat Satha-Anand (Qadir Muheideen), lahir di Bangkok, Thailand, pada 25 Januari 1955, adalah Gurubesar Ilmu Politik Universitas Thammasat, Thailand, dan Ketua Komisi Nirkekerasan Strategis, Thailand Research Fund, sebuah tanki pemikir yang mengusulkan alternatif-alternatif kebijakan nirkekerasan kepada pemerintah. Berkat banyak karya dan aktivismenya, Prof. Chaiwat juga dikenal luas sebagai pemikir, aktivis dan humanis yang rajin mengampanyekan panggilan nirkekerasan agama-agama dan budaya perdamaian. Karena itu pula, kawan baik almarhum Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid ini kini dipercaya sebagai Senior Research Fellow pada Toda Institute for Global Peace and Policy Research dan penasihat akademis pada International Center for Nonviolent Conflict (ICNC).

Riset Prof. Chaiwat kini terfokus pada tema-tema agama dan kekerasan/nir-kekerasan, perdamaian, dan nirkekerasan dan kebijakan negara. Dia sudah menulis dan menyunting sekitar 25 buku, baik yang terbit di Thailand maupun dunia internasional. Buku-bukunya yang terakhir dalam bahasa Thailand antara lain: *Alternatif-alternatif yang Menantang: Kekerasan dan Nirkekerasan* (Bangkok: Protestista, 2014); *Mengapresiasi kaum Perempuan dalam Hidup Nirkekerasan* (Bangkok: Faculty of Political Science, Thammasat University, 2015); dan *Masa Depan Nirkekerasan Ruang/Masyarakat* (Bangkok: Protestista, akan terbit 2015). Buku-buku terbarunya dalam bahasa Inggris termasuk: *Imagined Land? Solving Southern Violence in Thailand* (Tokyo: Research Institute for the Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University

of Foreign Studies, 2009); *Essays of the Three Prophets: Nonviolence, Murder and Forgiveness* (Dunedin: Dunedin Abrahamic Interfaith Group, University of Otago, 2011); *Protecting the Sacred, Creating Peace in Asia in Asia-Pacific* (New Jersey: Transaction, 2013); dan *The Promise of Reconciliation? Examining violent and nonviolent effects on Asian conflicts* (New Jersey: Transaction, akan terbit, January 2016). Beberapa karyanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, Indonesia, Cina, Prancis, Jerman, Itali, Jepang, dan Korea.

Prof. Chaiwat meraih sejumlah penghargaan, di dalam dan luar negeri. Antara lain: "Peneliti Terbaik Thailand dalam bidang Ilmu Politik dan Administrasi Publik" dari Dewan Riset Nasional (2006); "Thammasat University's Kiratiya-jaraya Distinguished Professor" dari Universitas Thammasat (2006); "National Sri Burapha Distinguished Writer Award" (Bangkok, 2012); dan "International El-Hibri Peace Education Prize" (Washington D.C., Amerika Serikat, 2012).***

Kaum Muslim saat ini menghadapi dilema besar: di satu sisi, Islam mengajarkan mereka untuk melawan ketidakadilan; namun, di sisi lain, Islam juga mengatur tata tindakan mana yang diperbolehkan dalam melakukan perlawanan. Buku yang merangkum buah pikiran Chaiwat Satha-Anand, seorang pemikir dan aktivis perdamaian Muslim, selama lebih dari tiga dasawarsa ini berusaha menjawab dilema tersebut dengan menunjukkan bagaimana aksi-aksi nirkekerasan memungkinkan kaum Muslim untuk melawan ketidakadilan sekaligus memelihara nyawa orang-orang tak berdosa.

Sudah saatnya peran agama dalam menopang perdamaian ditekankan kembali, diingat kembali, dan ditampilkan kembali sebagai sesuatu yang menarik, yang mungkin, *doable*, dan penting. Buku ini menunjukkan bahwa kemungkinan dan sumber normatif nirkekerasan dan dukungan kepada perdamaian bukan saja sudah ada dalam tradisi agama-agama, atau telah terpateri dalam sejarah para nabi atau sahabat mereka, tetapi juga sudah dan masih dipraktikkan oleh para aktornya di tempat dan konteks tertentu.